EL TRIUNFO

DE

LA IGLESIA

Ó

REFUTACION DE LAS HEREJIAS

POR

SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO

TRADUCIDO AL CASTELLANO

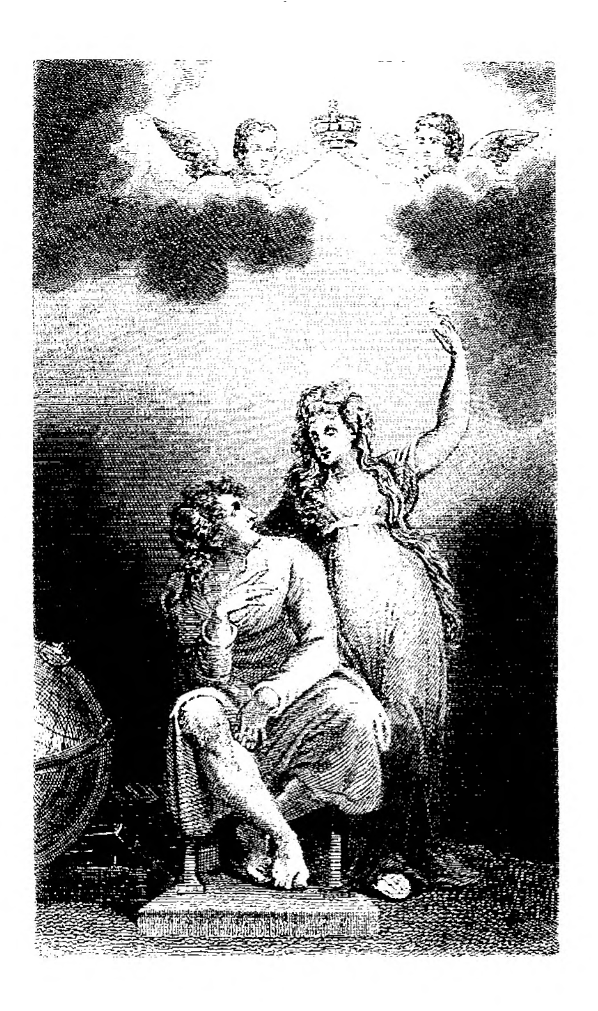
POR EL PRESBITERO D. ANTOLIN MONESCILLO

DOCTOR EN SAGRADA TEOLOGIA.

PARIS

LIBRERIA DE ROSA, BOURET Y

1851



ILUSTRISIMO Y EXCELENTISIMO

S.R DON SEVERO ANDRIANI,

OBISPO DE PAMPLONA.

Recordando la honrosa acogida que tuve en la diócesis de V. E., y las recomendaciones con que me favoreció desde el punto de su expatriacion al de mi confinamiento; así como la bondad con que desde aquella época viene distinguiéndome V. E., no he vacilado un momento en dedicarle la obrita de S. ALFONSO LIGORIO que acabo de traducir; bien persuadido de que si para un principe de la Iglesia es muy escaso homenaje la version de un libro, valdrá mucho sin duda en el justo aprecio de V. E. el nombre de su autor, que ademas de hallarse inscrito en el número de los santos, goza por sus sabias produc

ciones de una reputacion particular en todo el mundo católico.

Ademas, cuando tanto linage de combates ha sostenido V. E. con honra y gloria del elevado puesto que ocupa en la gerarquía eclesiástica, bien merece ser leido el nombre de V. E., al frente de una obra que presenta en cuadros las victorias de la Iglesia, y la derrota de las herejias.

B. L. M. de V. E.,

Excelentisimo señor,

Antolin Monescillo.

BIOGRAFIA DEL AUTOR.

San Alfonso María DE LIGORIO, Obispo de Santa Agueda de los Godos en el reino de Nápoles, y fundador de la congregacion de los misioneros del *Santo Redentor*, nació en Nápoles el 26 de setiembre de 1696. Se dedicó á la profesion de abogado, y la ejerció algunos años con muchos aplausos y feliz éxito; pero en 1722, le ocurrió un accidente en una causa importante, y esto le disgustó de la carrera. Parecióle entonces que un sentimiento interior le llamaba al estado eclesiástico, y le abrazó desde luego sin atender á las vivas solicitaciones de su familia, y á las brillantes esperanzas que el mundo le ofrecia. Apenas fué sacerdote cuando se adhirió á la congregacion de la *Propaganda*, dedicándose á la predicacion y á los trabajos de las misiones con un celo verdadera-

mente apostólico. Habia observado que las aldeas eran principalmente las necesitadas de instruccion; y esta observacion le sugirió el designio de instituir una congregacion, para la cual puso los primeros fundamentos en la ermita de Santa María de *la Scala*, y la llamó *congregacion del Santo Redentor*. Esta fundacion experimentó desde luego contradicciones que llegó á vencer la paciencia de Ligorio. Su congregacion fue aprobada por la Santa Sede, y muy pronto se extendió por el reino de Nápoles, por la Sicilia y aun por el estado romano. Tantos servicios como habia hecho á la causa de la religion no podian quedar sin recompensa. En el mes de junio de 1762, fue nombrado por Clemente XIII para el obispado de Santa Agueda de los Godos; y no sin trabajo pudo conseguirse que aceptara tan alta dignidad. Al cabo de trece años de episcopado, consumido de fatigas, ya sordo y casi ciego consiguió en julio de 1775 que se le relevase del cargo de gobernar su Iglesia, y se retiró á Nocera *de' pagani* á una casa de congregacion. Permaneció allí cerca de once años en el recogimiento, y murió el 1° de agosto de 1787. Fue beatificado el 6 de setiembre de 1816; y se dió el decreto necesario para proceder á su canonizacion el 16 de mayo de 1830, y en 1840 fue inscrito en el número de los santos el nombre de este glorioso doctor. Se creeria que tantos trabajos absorvieron todos los tormentos de Ligorio, sin embargo no le

estorbaron componer un gran número de obras, ya para *vindicar la moral*, ya para completar la institucion de su órden, ora para confirmar la verdad de la religion católica, ya en fin para excitar sentimientos de piedad en el alma de los cristianos. Ha dejado las obras siguientes: *Theologia moralis*, impresa en Nápoles en 1755, 3 tomos en 4°. Aunque Ligorio trabajase esta Teología segun la de Busembaum, cuyo método admiraba, no siguió sus principios sin una prudente reserva. De esta Teología reproducida bajo un nuevo título y con correcciones del autor, se han hecho hasta 1841 veinte ediciones en diversos paises; y fue adoptada en el seminario de la Propaganda, y en otros muchos seminarios y casas de misiones en Italia, y en otras partes. Impugnada sin razon por algunos teólogos franceses fue defendida por Mr Gousset, profesor entonces en el seminario mayor de Besançon, y al presente arzobispo de Reims. Consultada la Sagrada Penitenciaría por el Cardenal de Rohan, Arzobispo de Besançon, dirigió á S. Eminencia en 1831 una decision que decia: 1° Que un profesor de Teología *puede* seguir y profesar todas las opiniones que San Alfonso de Ligorio profesa en sus escritos teológicos. 2° Que no se debe inquietar al confesor que pone en práctica las opiniones del mismo doctor, sin examinar las razones *intrinsecas* que pueden alegarse en su favor; juzgando que estas opiniones son seguras por lo mismo que el decreto *de*

revisione operum del año 1803, declara que los escritos de S. Alfonso de Ligorio nada contienen *digno de censura.* — *Homo apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones*, Venecia, 1782, 3 tomos en 4°. — *Directorium ordinandorum, dilucida brevique methodo explicatum*, Ibid., 1758. — *Institutio catechistica ad populum, in præcepta decalogi*, Bassano, 1768. — *Instruzion e pratica per i confessori*, etc., Bassano, 1780, 3 tomos en 12°. — *Praxis confessarii*, Venecia, 1781. — *Dissertazione circa l' uso moderato dell' opinione probabile*, Nápoles, 1754. — *Apologia della dissertazione circa l' uso moderato dell' opinione probabile contra le opposizione fatte dal P. Lettore Adelfo Dositeo*, Venecia, 1765. — Esta obra es una respuesta al P. Juan Vicente Patuzzi, dominico, antagonista celoso del probabilismo. Pensaba Ligorio que en el confesonario era necesario evitar la demasiada indulgencia, y el rigorismo desesperante, segun esta máxima de S. Buenaventura: « *Prima sæpe salvat damnandum; secunda contra damnat salvandum.* » — *Verità della fede, ossia confutazione de' materalisti, deiste e settari*, etc., Venecia, 1781, 2 tomos en 8°. — *La vera sposa di Cristo, cioe la monacha santa*, Venecia, 1781, 2 tomos en 12°. — *Scelta id i materie predicabili ed istrutive*, etc., Venecia, 1779, 2 tomos en 8°. — *Le glorie di Maria*, etc., Venecia, 1784, 2 tomos en 8°. — Este opúsculo fue impugnado en un escrito titulado, *Epistola parenetica*

di Lamindo Pritanio redivivo. Ligorio respondió á ella por un escrito titulado : *Riposta ad un' autore che ha censurato il libro del P. D. Alphonse di Ligorio, sotto il titolo, Glorie di Maria.* — *Operette spirituali, ossia l' amor dell' anime e la visita al Santissimo Sacramento*, Venecia, 1788, 2 tomos en 12°. — *Discorsi sacro-morali pertutte le domeniche dell' anno*, Venecia, 1781, en 4°. — *Istorie di tutte l' eresie con loro confutazione*, 1783, 3 tomos en 8°, traducida al francés bajo el título : *Teologie dogmatique* de S. A. M. de Ligorio, *Refutation des hérésies, ou le Triomphe de l'Eglise*, por el abate Simonin, Lyon, 1833, 2 tomos en 12°, que es la que ahora aparece en castellano. Contiene quince disertaciones en el órden siguiente : Contra Sabelio, Arrio, Macedonio, los griegos, Pelagio, los semipelagianos, Nestorio Eutiques, los monotelitas, Berenger, Lutero y Calvino, Bayo, Jansenio, Molinos Berruyer, autor de la *Historia del pueblo de Dios.* El abate Simonin la ha añadido otras dos disertaciones, una para refutar la pretendida constitucion civil del clero en Francia, y otra contra los errores de los anti-concordatarios ó la *Petite-Eglise.* — *Vittorie de' martiri, ossia la vita di moltissimi santi martiri*, Venecia, 1777, 2 tomos en 12°. — *Opera dogmatica, contra gli cretici pretesi risformati*, Venecia, 1770. — *Selva, ó eleccion de objetos destinados para servir de materiales á los predicadores*, 1 tomos en 18°. — *Reloj de la Pasion*, etc. — En

todos estos libros es de admirar al mismo tiempo la fuerza extraordinaria y la pureza de doctrina, la abundancia y variedad de la ciencia, á la vez que preciosas enseñanzas de solicitud eclesiástica y un celo maravilloso por la religion. Pero lo que merece especial atencion es que habiendo sido reconocidas *sus obras segun un maduro exámen* (dice el Soberano Pontífice en el acta de canonizacion del santo doctor), aunque numerosas, *pueden leerse por los fieles con toda seguridad.* Asi que esta acta auténtica de la Santa Sede confirma la decision dirigida por la sagrada penitenciaría al Cardenal de Rohan. El abate Jeancard ha escrito de una manera interesante la vida de este santo doctor, 1828, 1 tomo en 8°. — Véase la *Biographie Universelle, par M. Feller, édition de Paris,* 1845.

EL TRADUCTOR.

Parecerá extraño que se publique en lengua vulgar una obra, cuyo objeto revela desde luego que deben presentarse en ella al desnudo y en toda su deformidad los extravíos y errores del entendimiento humano. Confieso con sencillez que me alarma toda idea sobre semejantes revelaciones; y á seguir los sentimientos de mi corazon, y las convicciones de mi conciencia, quisiera que asi como la Iglesia tiene su lengua propia, peculiar y facultativa, se encontraran escritos solo en ella los tratados y apologias que versan sobre el dogma y la moral católica. Todo lo relativo á la piedad, y á la edificacion, cuanto sirve para los ejercicios catequísticos, y prácticas de virtud lo veo en su propia forma cuando está escrito en las lenguas patrias; mas lo que dice relacion á la Teologia didáctica, y á la controversia católica, créolo en la esfera de los estudios que deben profesar los ministros de la religion; y por consiguiente sus maestros. Tal es mi dictámen sobre esta materia; y cuando por primera vez devoré la obrita cuya traduccion ofrezco, parecióme un tanto extraño que se escribiera en lengua vulgar: sin embargo, bien pronto cedió mi ligera prevencion á la sola

idea que inspira el nombre de su autor que en este concepto goza de una reputacion universal en el mundo católico; y relativamente á su autoridad, y á sus virtudes, basta saber que todo lo que salió de su pluma puede ser leido con seguridad, y que su nombre está inscrito en el catálogo de los santos que veneramos.

Esto supuesto, no he recelado traducir á nuestra lengua la *Refutacion de las herejías ó El triunfo de la Iglesia*, respetando las autoridades que el mismo autor tuvo por conveniente dejar en el idioma latino. Si parecieren muchas, ó extensas, téngase en cuenta que no es dado al traductor de una obra de S. Alfonso de Ligorio hacer que prevalezca el propio consejo á la sabia circunspeccion con que el santo procedia en todas materias. Consideraciones de este género me han obligado tambien á guardar el rigor de la letra, sacrificando el número y elegancia de los periodos á las veces á la precision y tecnicismo teológico.

Dicho lo bastánte para justificar los motivos de esta publicacion, y sin hacer frente al rumbo que han tomado la polémica y literatura católicas, ya vulgarizadas en todas las lenguas europeas, fíjese un instante la consideracion sobre la obra á que me refiero.

Está dividida por disertaciones, y párrafos : antes de entrar en la refutacion de los errores, los expone el autor con claridad, sencillez, y concision : síguense las pruebas de su intento, y termina el asunto con la respuesta á las objeciones hechas por los contrarios.

Al empezar la lectura de esta obra se horroriza el católico de ver una atmósfera tan extrañamente cargada de nieblas horribles, y de vapores hediondos, precisa exhalacion del volcan de la herejía; mas apenas da un paso adelante cuando aparece la revelacion disipando la tempestad; y guiándole á toda luz por el camino de la verdad hasta presentarle los augustos títulos de la fé de sus mayores. Causa horror ciertamente contemplar el nacimiento de las sectas rebeldes, y

pertinaces. Lo mas santo de la Iglesia, lo mas santo de la religion, lo mas augusto de los misterios, y lo mas adorable de las profundidades de la ciencia y sabiduria de Dios, pónese en la balanza del orgullo humano por calcular su peso y solidez; y como si la criatura quisiera enseñar á Dios, se atreve á decirle quién es, lo que es, lo que tiene, y aquello que le falta. Blasfemando así con satánica soberbia, se levanta Sabelio para negar la Trinidad de personas, negando la distincion real que entre ellas existe. La Iglesia sin embargo ejerce su divina mision, y como fiel depositaria de la eterna verdad, sale á la defensa de las tres personas divinas declarándolas realmente distintas entre sí, en el mismo sentido que las sagradas letras revelan. Y aquí empieza la Iglesia á desplegar su energía, su poder y sabia prevision. El triunfo alcanzado debe conducirla en su vida militante á nuevas y señaladas victorias; y á la aparicion de Arrio vémosla de nuevo combatir; y confirmar con sus conquistas lo cierto é infalible de las promesas que Jesucristo la hiciera. Las puertas del infierno pelearon con ella; mas la hemos visto prevalecer. Las escrituras, los padres y los concilios se coadunaron en el comun indestructible interés de la verdad y á voz acorde la revelacion, la tradicion y la Iglesia declararon, y confirmaron la divinidad del Verbo negada por el heresiarca. Por eso dice san Agustin que la condenacion de Sabelio y la de Arrio está admirablemente contenida en estas palabras de Jesucristo: *Ego et Pater unum sumus*. Non dicit: *Ego et Pater unum sum*; sed, *Ego et Pater unum sumus*. Quod dico *unum*, audiat Arrianus; Quod dico *sumus*, audiat Sabellianus; non dividat Arianus *unum*, non deleat Sabellianus *sumus*.

Como para completar esta discusion blasfema apareció Macedonio negando la divinidad del Espíritu Santo, tan expresa en las sagradas escrituras, como declaradas contra el error de Sabelio, y con este motivo el concilio de Constantinopla añadió al de Nicea despues de las palabras: *Et in Spiritum Sanctum*, estas otras: *Dominum, et vivifi-*

cantem, ex Patre Filioque procedentem, et cum Patre et Filio adorandum et glorificandum.

Preséntase luego la herejia de los griegos; y fue tanto mas imponente cuanto que levantó un muro de division entre las Iglesias latina y griega; pero despues de la inaudita inconstancia de los griegos, y de sus catorce retractaciones hasta la celebracion del concilio de Florencia, volvieron de nuevo á su error, proscripto y condenado por la Iglesia.

Hasta ahora parece haber recorrido la soberbia humana la escala mas alta, y distante de sus miras, ó al menos intentó salvarla; y si la Iglesia católica vió con asombro tanta osadía y escándalo, muy luego confirmó contra los cismáticos que el Espíritu Santo no solamente procede del Padre sino tambien del Hijo: Y he aquí como entre Sabelio, Arrio, Macedonio y los griegos dieron ocasion á las mas esplícitas declaraciones acerca de los mas augustos dogmas.

Los combates de la Iglesia renacen de nuevo contra el impetuoso Pelagio, y á pesar de la pertinacia, y el genio emprendedor, y propagandista de este heresiarca, queda establecida la necesidad de la gracia, y su gratuitidad. Al ver la resistencia del famoso *Morgan* (nombre que cambió por el de Pelagio), al contemplar la impetuosidad con que se oponia á las decisiones, y la facilidad con que adoptaba de nuevo sus retractaciones, fue cuando le escribió san Agustin diciendo: « La causa terminó en el momento que habló Roma: *Inde rescripta venerunt, caussa finita est; utinam aliquando finiatur error!* »

A pesar de la triste celebridad de Pelagio, no faltan espíritus díscolos que intentan levantar los escombros del derruido alcazar; preséntanse en la lid los semi-pelagianos, y queriendo atribuirse el principio de la fé y de la buena voluntad, renuevan en gran parte el error proscripto; mas hubieron de sucumbir ante el tribunal infalible de la Iglesia.

De esta manera se va enlazando la historia de las herejias con los triunfos del catolicismo; y al ver cómo todas van per-

diendo una por una los miserables atavios del error, diriase que las agobia la investidura funesta que tomaron.

El misterio de la Santisima Trinidad y el dogma de la gracia divina han sido impugnados de varias maneras: y acaba de verse el resultado de la contienda. Parece llegar el turno á otra herejia no menos audaz y escandalosa, que consiste en negar la union hipostática de la persona del Verbo con la naturaleza humana, y por consiguiente en admitir dos personas en Jesucristo contra lo que enseña la fé; y en negar que la Virgen Maria sea propia, y verdaderamente madre de Dios. Claro está que semejante herejia mina por sus cimientos la religion cristiana, una vez que destruye el misterio de la Encarnacion en sus dos puntos principales. Al llegar aquí es inconcebible el consuelo que experimenta el creyente viendo que el Símbolo de Nicea condenó esta herejia aun antes de su nacimiento.

Siguen despues las herejias de Eutyques, y la de los monotelitas; el primero que no admitia en Jesucristo mas que una sola naturaleza; y aquellos una sola voluntad y operacion. Herejias ciertamente condenadas por todo género de testimonios, siendo notable acerca de la primera la definicion del concilio de Calcedonia celebrado contra el heresiarca, y al cual concurrieron cerca de *seiscientos padres*; y contra la herejía de los monotelitas la definicion del concilio III de Constantinopla.

Aquí parece detenerse un poco el orgullo humano para tomar una direccion mas segura contra la verdad revelada. Cuanto pertenece á la naturaleza de los augustos misterios de la Trinidad y de la Encarnacion, y sobre el dogma de la divina gracia queda impugnado con el ardor propio de los heresiarcas, y completamente defendido por la autoridad de las escrituras, de la tradicion, y de los concilios que dijeron anatema contra los hijos del error. Asi la Iglesia, en posesion de sus victorias, estaba destinada á nuevos combates, cuando el espíritu de la impiedad disfrazado bajo el hábito de la *reforma*, presenta como apóstoles á Berenger y sus adeptos, quienes

empiezan á blasfemar contra el adorable sacramento de la Eucaristia, diciendo que no era otra cosa mas que la figura de Jesucristo. Levántanse en el siglo XII los petrobusianos, y otros : siguenles en el XIII los albigenses, y de escándalo en escándalo viene arrastrándose el precursor satánico hasta enroscarse en el siglo XVI, para ahogar, si pudiera, á la hermosa matrona de la fé católica. Entonces fue cuando la apostasia, la rebelion, y el espiritu anárquico, que tiempo ha fermentaba, estalló con horrisono estruendo, causando terribles desastres. Lutero y Calvino simbolizan este largo período de calamidades y desventuras; y al volver la vista á lo pasado, y á los vestigios funestos que aun restan, se hiela en el corazon la sangre de los buenos católicos. Sin embargo, cuanto pudo reunir el tiempo, las circunstancias, la preparacion de los ánimos, y las prevenciones de los políticos, vino á estrellarse contra la basa de la columna inamovible de la iglesia, que, alarmada con tan funesto escándalo, esperaba, no obstante, con seguridad imperturbable la mas cabal victoria.

Estaba reservado este triunfo al concilio de Trento, y en vano es recordar que lo alcanzó cumplidamente, y como cuadraba á los importantes asuntos que en él se ventilaron. La fè católica quedó confirmada, fue proscripto el error, y la mala y mentida reforma trajo la saludable y positiva que ansiaban los cristianos celosos.

Apareció despues Miguel Bayo; y Cornelio Jansenio, heredero de sus doctrinas, dió nombre en lo sucesivo á una secta hipócrita, insidiosa, y esencialmente descarada; por mas que se disfrazase con el hábito de una ardiente devocion, escudándose al propio tiempo con la egida venerable de san Agustin. Son incalculables los daños que ha causado á la Iglesia de Dios la raza jansenistica; y si el tiempo y la critica no la hubieran declarado por hija legitima, aunque solapada, del protestantismo, costaria trabajo creer que un jansenista simbolice lo mismo al luterano, que al calvinista, al presbiteriano, al constitucional, que al jacobino y al anarquista.

Viene en seguida la herejia del quietista Molinos, esencialmente trastornadora, por cuanto se ocupa en la obra pésima de destruir el bien y establecer el mal; y como las anteriores queda reducida á un debido anatema.

La última disertacion de san Alfonso de Ligorio se reduce á refutar los muchos y detestables errores del P. Berruyer, relativos en su parte principal á echar por tierra cuanto las escrituras y los concilios nos enseñan sobre el misterio de la Encarnacion, fundamento de nuestra creencia y salvacion. Por manera que en solas quince disertaciones, puede decirse que recorre el santo doctor toda la historia de la iglesia, exponiendo su doctrina con admirable acierto y solidez, y empleando en la refutacion de los errores la mas escogida y oportuna erudicion.

Para completar hasta nuestros dias el cuadro que esta obra presenta, añadió el abate Simonin dos interesantes disertaciones, la una que versa sobre la constitucion civil del clero de Francia, y la segunda contra los anticoncordatarios, ó la *Petite-Eglise*, que se formó tambien allí para sostener contra el concordato de 1801 las antiguas constituciones de la iglesia, como si un celo exagerado por ellas, y sin embargo de ser en gran manera venerables y dignas de todo acatamiento, pudiera justificar la resistencia de ciertos prelados á los decretos del vicario de Jesucristo, quien segun las circunstancias, y para remediar las calamidades de la misma iglesia, puede derogar algunas veces sus leyes.

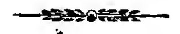
Estas dos últimas disertaciones interesan particularmente en nuestros dias, ya por su reciente historia, ya porque las ideas, como los hombres, parecen destinadas á una emigracion continua. No quiera Dios que en España se presente la terrible y lamentable ocasion de hacer aplicaciones sobre uno y otro objeto; pero cuando no ha mucho hubo necesidad de ofrecer un paralelo entre el proyecto de arreglo eclesiástico formulado por un ministro español, y las constituciones cismáticas de Inglaterra y Francia, no es fuera de propósito recordar en

resúmen lo que la llamada constitucion civil francesa contenia. Permítaseme una reserva prudente sobre nuestro presunto concordato, con la solo indicacion de que son muy diferentes las circunstancias actuales de nuestro pais de las que rodeaban á la Francia de 1801.

EL TRIUNFO

DE

LA IGLESIA.



DISERTACION PRIMERA.

REFUTACION DE LA HEREJÍA DE SABELIO, QUE NEGABA LA DISTINCION DE LAS PERSONAS DIVINAS.

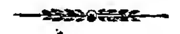
1. Enseña la Iglesia católica que hay en Dios una sola naturaleza, y tres personas distintas. Arrio, cuya herejía refutaremos en la disertacion siguiente, reconociendo la distincion de las personas, pretendia que las tres personas tenian entre sí diversas naturalezas, ó aun, segun la expresion de los arrianos posteriores, que las tres personas eran de tres naturalezas distintas. Sabelio, al contrario, confesaba la unidad de naturaleza, y rechazaba la distincion de personas : á creerle, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no eran mas que puras denominaciones dadas á la sustancia divina, segun los diferentes efectos que producia ; y así como no hay en Dios mas que una sola naturaleza, no debia haber mas que una sola persona. El primero que enseñó esta here-

resúmen lo que la llamada constitucion civil francesa contenia. Permitaseme una reserva prudente sobre nuestro presunto concordato, con la solo indicacion de que son muy diferentes las circunstancias actuales de nuestro pais de las que rodeaban á la Francia de 1801.

EL TRIUNFO

DE

LA IGLESIA.



DISERTACION PRIMERA.

REFUTACION DE LA HEREJÍA DE SABELIO, QUE NEGABA LA DISTINCION DE LAS PERSONAS DIVINAS.

1. Enseña la Iglesia católica que hay en Dios una sola naturaleza, y tres personas distintas. Arrio, cuya herejía refutaremos en la disertacion siguiente, reconociendo la distincion de las personas, pretendia que las tres personas tenian entre sí diversas naturalezas, ó aun, segun la expresion de los arrianos posteriores, que las tres personas eran de tres naturalezas distintas. Sabelio, al contrario, confesaba la unidad de naturaleza, y rechazaba la distincion de personas : á creerle, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no eran mas que puras denominaciones dadas á la sustancia divina, segun los diferentes efectos que producia ; y así como no hay en Dios mas que una sola naturaleza, no debia haber mas que una sola persona. El primero que enseñó esta here-

jía fue Praxeas, á cuya refutacion consagró Tertuliano todo un libro. Adoptada por Sabelio (Euseb., *Hist. eccl.*) en 257, hizo grandes progresos en la Libia; y muy luego este heresiarca encontró un celoso discípulo en Pablo de Samosata. Estos herejes estaban de acuerdo en negar la distincion de personas, y por consiguiente la divinidad de Jesucristo; y por esto los sabelianos, segun refiere san Agustin (*Tract.* 26, *in Sab.*), fueron llamados *patripasianos;* pues que rehusando reconocer en Dios otra persona que la del Padre, se veian forzados á decir que el *Padre* habia encarnado y *padecido* por la redencion de los hombres. Despues de haber quedado por mucho tiempo sepultada en el olvido esta herejía, la renovó Socino, cuyas dificultades quedarán resueltas en esta disertacion.

§ 1.

Se prueba la distincion real de las tres personas divinas.

2. Prueba primera. — La pluralidad y la distincion real de las tres personas en la naturaleza divina, se prueba desde luego por el antiguo Testamento, y en primer lugar por estas palabras del Génesis: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen. 1, 26). *Venite, descendamus, et confundamus ibi linguam eorum* (11, 7). Estas palabras *faciamus, descendamus, confundamus*, designan claramente la pluralidad de personas, puesto que no podrian entenderse de la pluralidad de naturalezas, apareciendo manifiesto de las santas escrituras que no hay mas que un Dios; y si hubiera muchas naturalezas divinas, habria por consi-

guiente muchos dioses : dichas palabras, pues, deben entenderse únicamente de la pluralidad de personas. Observa Teodoreto (Q. 19, *in Gen.*) con Tertuliano, que dice Dios en plural *faciamus* para indicar la pluralidad de personas; y que añade en seguida el número singular *ad imaginem* (y no *ad imagines*), para designar la unidad de la naturaleza divina.

3. Los socinianos oponen á esta prueba, 1° que si Dios habla en plural, es en consideracion de su persona, á la manera que lo hacen los reyes de la tierra cuando quieren intimar alguna órden. Se responde que en efecto los reyes se sirven del plural en sus edictos de la manera siguiente : « Queremos, mandamos, » porque entonces representan toda la sociedad ; pero no es cierto que se expresen así cuando hablan de sus acciones personales : á ningun rey se le ocurrió decir por ejemplo : « Adoramos, marchamos, etc. » Objetan, 2° que Dios no se dirige en aquel caso á las personas divinas, sino á los ángeles. Tertuliano, san Basilio, Teodoreto y san Ireneo (1) se burlan con razon de esta vana sutileza: estas palabras *ad imaginem et similitudinem nostram* bastan para destruirla, puesto que el hombre no está hecho á la imágen de los ángeles, sino á la de Dios. Oponen, 3° que Dios se dirige á sí mismo la palabra como para excitarse á la creacion del hombre, á la manera del estatuario que dijese : Veamos, hagamos esta estátua... San Basilio (loco cit., p. 87), que pone esta objecion en boca de los judíos, exclama con indignacion : *Quis enim faber inter suæ artis instrumenta decidens, sibi ipsi admurmurat, dicens :* Faciamus gladium?

(1) Tertull., lib. contra Prax., c. 12.— S. Basil., t. 1, hom. 9, in Hexamer. — Theodor. Q. 19, in Gen. — S. Iræn., l. 1, 4, n. 37.

Quiere dar á entender con esto el santo doctor, que Dios no habria podido decirse á sí mismo *faciamus*, sin que se dirigiese á alguna otra persona, con la cual hablara, puesto que es inaudito que uno se diga á sí propio « hagamos ; » pero habiendo empleado Dios esta expresion *faciamus*, es claro que dirigia la palabra á las otras personas divinas.

4. Segunda prueba. — 2º Hé aquí las palabras del salmo II (5, 7) : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu, ego hodie genui te*. En este versículo se habla del Padre que engendra al Hijo, y del Hijo que es engendrado, y al cual se dirige esta promesa del mismo salmo : *Dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terræ*. No es posible distinguir con mas claridad la persona del Hijo de la persona del Padre puesto que no puede decirse de la misma persona que engendra, y que es engendrada. Estas palabras deben, pues, entenderse de Cristo, Hijo de Dios ; y asi lo declara san Pablo cuando dice : *Sic et Christus non semetipsum clarificavit, ut pontifex fieret, sed qui locutus est ad eum : Filius meus es tu, ego hodie genui te* (Heb. 5, 5).

5. Tercera prueba. — 3º El Salmo (109, 1) dice : *Dixit dominus domino meo : Sede à dextris meis*. De este pasaje precisamente se sirve el Salvador para convencer á los judíos, y persuadirles que verdaderamente él es el Hijo de Dios, tomando de aquí ocasion para preguntarles de quién creian que fuese hijo Cristo : *Quid vobis videtur de Christo? Cujus* filius est? (S. Matt. 22, 42.) De David, respondieron los fariseos. Pero inmediatamente replicó nuestro Señor diciendo : Como es que David llama á Cristo su Señor, si Cristo es su Hijo? *Si ergo David vocat eum Dominum, quomodo filius ejus*

est (S. Matt., 45)? Queria manifestar por esto que Cristo, aunque hijo de David, no era menos su Señor y su Dios, como el Padre Eterno.

6. Prueba cuarta. — Por lo demas, si la distincion de las personas divinas no fue mas claramente expresada en la antigua ley, era por temor á que los judíos, arrastrados por el ejemplo de los egipcios que adoraban muchos dioses, no llegaran á imaginarse que habia tres esencias de Dios en las tres divinas personas. Pero en el nuevo Testamento, que fue el medio elegido por Dios para llamar los gentiles á la fé, la distincion de las tres personas en la esencia divina no puede estar mas terminantemente expresada. Pruébase pues este dogma segun el nuevo Testamento, 1° por el texto de San Juan: *In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum* (Joan. 1, 1). Estas palabras, *et verbum erat apud Deum*, enuncian claramente que el Verbo es distinto del Padre, puesto que no puede decirse de ningun ser que esté en sí mismo. Pero como es falso que el Verbo sea distinto del Padre por la naturaleza, pues que continua el Evangelista que el Verbo era Dios (*et Deus erat verbum*), es necesario creer que lo es por la persona: así es como discurren Tertuliano y san Atanasio (Tertull. adv. Prax. c. 26. — S. Athan. orat. cont. Sab. Gregal.). Por otra parte se lee despues en el mismo capítulo: *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti à Patre.* Mas nadie puede ser hijo único de sí mismo; es, pues, el Hijo realmente distinto del Padre.

7. Prueba quinta. — 2° Hé aquí el precepto que el Salvador intima á sus apóstoles: *Euntes ergo, docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti* (Math. 28, 19). La expresion *in no-*

mine denota claramente la unidad de naturaleza, manifestando que el bautismo es una sola operacion de todas las tres personas nombradas; en seguida la denominacion distinta de cada una expresa abiertamente su distincion real. Añádase á esto que si las tres personas no fueran Dios, sino puras criaturas, se seguiria de aquí que Cristo habria igualado las criaturas á Dios, confundiéndolas bajo el mismo nombre, lo cual es el mayor de los absurdos.

8. Prueba sexta. — Se toma del texto de san Juan: *Philippe, qui videt me, videt et Patrem... Et ego rogabo Patrem, et alium paracletum dabit vobis* (Joan. 14, 9 y 16). Estas palabras *qui videt me, videt Patrem*, demuestran la unidad de la naturaleza divina; y estas otras, *et ego rogabo Patrem*, la distincion de personas; puesto que la misma persona no puede ser á la vez Padre, Hijo y Espíritu Santo. Queda perfectamente confirmada esta verdad con otras palabras del capítulo 15 (5, 36): *Cum venerit Paracletus quem ego mittam vobis à Patre, Spiritum veritatis, qui à Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me.*

9. Prueba séptima. — Aparece de este otro texto de san Juan, sacado de su primera carta (cap. 5, v. 7). *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt.* Seria absurdo el oponernos que el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo se distinguen únicamente por el nombre, mas no en realidad; porque si toda la distincion estuviera en el nombre, no habria tres testigos sino uno solo: lo cual es formalmente desmentido por el texto. Los socinianos hacen inauditos esfuerzos para eludir el golpe que les da un texto, que expresa con demasiada claridad la dis-

tincion de las tres personas divinas. Objetan que no se halla este versículo séptimo en muchos ejemplares, ó al menos que no se encuentra entero. Respondemos con Estio en su comentario sobre este mismo pasaje de san Juan, que Roberto Estevan asegura en su bella edicion del nuevo Testamento, que entre diez y seis antiguos ejemplares griegos recogidos en Francia, España é Italia, siete habia solamente que no tenian *in cœlo;* pero sí todo lo demas. Los doctores de Lovaina atestiguan que entre un gran número de manuscritos sagrados que reunieron en 1580 para la edicion de la Vulgata, no hubo mas que cinco en los cuales ó no estuviese el séptimo versículo en cuestion, ó no se hallará íntegro (1). Compréndese pues que la semejanza de las primeras y últimas palabras de dicho versículo con las del octavo ha podido dar lugar á que copistas poco atentos saltasen el séptimo. En efecto hé aquí cómo están concebidos ambos versículos : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt* (v. 7). *Et tres sunt qui testimonium dant in terra, Spiritus, et aqua, et sanguis, et hi tres unum sunt* (v. 8). El yerro ha sido fácil, y distraida la vista ha podido muy bien tomar estas palabras del versículo 8 : *Testimonium dant in terra*, por las del versículo 7 : *Testimonium dant in cœlo*. Por lo demas, es cierto que el versículo séptimo se halla íntegro, ó al menos añadido á la márgen en muchos de los antiguos ejemplares griegos, y todos los latinos. Añadamos á esto que un gran número de Padres le han citado, entre otros san Cipriano, san Atanasio, san Epifanio, san Fulgencio,

(1) Véase Tourn. Theol. comp. t. 2, q. 3, p. 41; y Juen. Theol. t. 3, c. 2, vers. 5.

Tertuliano, san Gerónimo, Victor de Vite (1). Pero lo que saca victoriosa á nuestra causa, es que el Concilio de Trento, en su decreto sobre la canonicidad de los libros santos (sesion IV), manda recibir cada uno de los libros de la Vulgata, con todas sus partes, segun se acostumbra á leerlas en la iglesia: *Si quis libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit... anathema sit.* El versículo, pues, de que se trata se lee en la iglesia en muchas circunstancias, y particularmente el Domingo *in albis*.

10. Pero, dicen los socinianos, del texto citado de san Juan no puede inferirse que haya en Dios tres personas distintas, y una sola esencia. —¿Y porqué así? — Porque, responden, estas palabras del versículo séptimo, *et hi tres unum sunt*, no establecen otra unidad que la unidad de testimonio, así como las del versículo octavo: *Tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, sanguis, et aqua, et hi tres unum sunt*, es decir, *conveniunt in unum*, convienen (segun nosotros) en probar que Cristo es verdaderamente hijo de Dios, proposicion que san Juan acababa de establecer, y que dice estar confirmada por el testimonio del agua del bautismo, de la sangre derramada por Jesucristo, y del Espíritu Santo que la enseña por sus inspiraciones, segun los comentarios de san Agustin, de san Ambrosio, de Nicolás de Lyra, etc., citados por Tirino, quien rechaza la interpretacion de un autor anónimo, que entendia

(1) S. Cypr. l. 1, de Unit. Eccles. — S. Athan. l. 1, ad Theoph. — S. Epiph. hær. — S. Fulg. l. cont. Arian. — Tertull. l. adv. Prax. 25. — S. Hier. (aut auctor) prol. ad ep. canon. — Vitens. l. 3 de Pers. Afr.

por el agua, la que salió del costado del Salvador: por la sangre, la que corrió de su corazon pasado con la lanza; y por el espíritu, el alma de Jesucristo. Pero vengamos al punto en cuestion. Yo no sé si es posible encontrar una objecion mas inepta que la que hacen aquí los socinianos cuando nos oponen que estas palabras de San Juan: *Pater, Verbum et Spiritus Sanctus,* no establecen la distincion de personas, porque dicen estas personas *unum sunt,* esto es, porque ellas no hacen mas que un solo testimonio, y por lo mismo atestiguan que no son mas que una sola esencia. Mas nosotros respondemos que aquí no se trata de probar que Dios es uno, es decir, una sola esencia, y no tres esencias, nuestros mismos adversarios no dudan de esta verdad, que ademas puede probarse por otros mil textos de la Escritura admitidos por ellos, como lo veremos luego. Así aun cuando les concediesemos que estas palabras *unum sunt* no designan otra unidad que la de testimonio, ¿qué ventaja reportarian de esta concesion? La cuestion, pues, no es de saber si el texto de san Juan prueba la unidad de la esencia divina, sino si prueba la distincion real de las personas divinas; y no veo posible rehusar la afirmativa sobre la última cuestion, despues de estas palabras tan formales de san Juan. *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus.* Si tres son los que dan testimonio, no hay pues una sola persona, sino tres realmente distintas; y esto es lo que teniamos que probar. Sobre este punto se encuentran en los autores diferentes respuestas; pero la que acabo de dar me parece ser la mas conveniente contra los socinianos, y creo que sea preferible á cualquiera otra.

11. Prueba octava. — Tambien se prueba la distincion de las personas divinas por la tradicion de los Padres que de comun acuerdo ha proclamado esta verdad. Mas para evitar toda equivocacion bueno es saber que en el siglo cuarto hácia el año 380, se levantó en el seno de la misma Iglesia una gran contienda entre los Santos Padres sobre la palabra *hypostasis*. Se formaron dos partidos : los que pensaban como Melecio, sostenian que debian admitirse en Dios tres *hypostasis* ; y al contrario, los que estaban unidos á Paulino pretendian que no debia admitirse mas que una. De aquí vino que los partidarios de Melecio acusaban de sabelianismo á los del partido de Paulino, mientras estos por su parte trataban de arrianos á sus adversarios. Pero toda la disputa venia de un equívoco, y de que no se entendia la significacion de la palabra *hypostasis*. Algunos Padres, á saber los que habian abrazado el partido de Paulino, entendian por *hypostasis* la esencia ó la naturaleza divina; en lugar de que los partidarios de Melecio entendian por dicha voz la persona. El mismo equívoco caia sobre la palabra οὐσία, que puede tomarse por la esencia y por la persona. Por eso luego que se hubieron entendido sobre los términos en el sínodo de Alejandria, ambos partidos quedaron acordes; y desde aquel momento (por un uso continuado hasta nuestros dias) se ha echado mano de la palabra οὐσία para designar la esencia, y de la voz ὑπόστασις para significar la persona. Por lo demas con san Cipriano, san Atanasio, san Epifanio, san Basilio, san Gerónimo, y san Fulgencio, á quienes hemos citado en el número 9, reconocen y enseñan san Hilario, san Gregorio Nacianceno, san Gregorio de Nisa, san Juan Crisóstomo, san Ambrosio, san

Agustin, san Juan Damasceno, etc. (1), que en Dios hay una sola esencia, y tres personas realmente distintas; y aun entre los Padres de los tres primeros siglos, pueden citarse á san Clemente, san Policarpo, Atenágoras, san Justino, Tertuliano, san Irenéo, san Dionisio de Alejandría, y á san Gregorio Taumaturgo (2). Este dogma ha sido declarado y confirmado despues por un gran número de concilios generales, el de Nicea (in simbolo fidei), el I de Constantinopla (in symb.), el de Efeso (act. 6), en el cual se confirmó el símbolo de Nicea; el de Calcedonia (in symb.), el II de Constantinopla (act. 6); el III de idem (act. 17); el IV id. (act. 10); el IV de Letran (cap. 1), el II de Leon (can. 1); el de Florencia, en el decreto de union, y finalmente por el concilio de Trento, que aprobó el de Constantinopla I, con la adicion *Filioque*. Añadimos que esta creencia de los cristianos era tambien conocida de los gentiles, que les oponian que aunque cristianos adoraban tres dioses, como consta de los escritos de Origenes contra Celso, y de la apología compuesta por san Justino. Si los cristianos no hubieran creido firmemente en la divinidad de las tres personas divinas, sin duda habrian replicado que no reconocian por Dios mas que al Padre, y no á las otras dos personas; pero nada de eso, continuaban confesando en alta voz, y sin temor de admitir muchos dioses, que el Hijo y el Espíritu Santo son igualmente Dios

(1) S. Hil. in 12 lib. — S. Greg. Naz. in plur. orat. — Nyss. orat. cont. Eunom. S. Chrys. in 5 hom. — S. Ambr. lib. de Spir. S. — August. l. 15.— S. Damas l. 1 de fide.

(2) S. Clem. epist. ad Corinth. — Polycarp. orat. in suo martyr. apud Euseb. l. 4, hist. c. 14. — Athenag. legat. pro Christ. — Justin. Apol. pro Christ. — S. Iren. in ejus oper. — Tert. contra Prax. — Dionys. Alex. epist. ad Paul. Samot. — S. Greg. Thaum. in expos. fidei.

como el Padre, porque aunque fuesen con el Padre tres personas distintas, su esencia, y su naturaleza no dejaba de ser una. Esta observacion confirma mas y mas que tal era la fé de los primeros siglos.

§ II.

Respuesta á las objeciones.

12. Primera objecion. — En primer lugar nos oponen los sabelianos muchos pasajes de la Escritura, que dicen que Dios es solo, que es uno : *Ego sum Dominus faciens omnia, extendens cœlos solus, stabiliens terram, et nullus mecum* (Is. 46, 24). Hé aquí, pues, dicen, cómo atestigua el Padre haber sido solo para criar el mundo. Se responde que estas palabras *Ego Dominus* no dicen relacion solamente al Padre, sino tambien á las tres personas, que son un solo Dios, y un solo Señor. Se lee en otro lugar : *Ego Deus, et non est alius* (Is. 55, 22). La respuesta es idéntica : el pronombre *ego* no solo designa la persona del Padre, sino tambien las del Hijo y del Espíritu Santo, porque las tres personas son un solo Dios : estas voces *non est alius*, que van despues, estan allí para excluir todas las demas personas que no son Dios. Pero, replican nuestros adversarios, se dice en un lugar de la Escritura que el título de *solo Dios* pertenece únicamente al Padre : *Nobis tamen unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in illum : et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, nos per ipsum* (1. Cor. 8, 6). Respóndese á esto que el Apóstol quiere enseñar á los fieles la creencia en un solo Dios en tres personas, oponiéndola á la de los Gentiles que adoraban muchos dioses, en muchas personas. Así como creemos que Jesu-

cristo llamado por san Pablo *unus Dominus*, no es el solo Señor con exclusion del Padre; así tambien aunque el Padre sea llamado *unus Deus*, no debemos creer por esto que sea un solo Dios con exclusion de Cristo, y del Espíritu Santo. El Apóstol pues, ha querido designar con las palabras *unus Deus Pater*, no la unidad de persona, sino la de naturaleza.

13. Segunda objecion. — Se opone en segundo lugar que á la manera que consultando las luces naturales de la razon, tres personas humanas constituyen tres diferentes humanidades individuales, del mismo modo con respecto á Dios las tres personas, si fueran realmente distintas una de otra, deberian constituir tres diferentes divinidades. Se responde que no debemos juzgar de los misterios divinos por las luces de nuestra débil razon: puesto que superan infinitamente la capacidad de nuestra inteligencia. *Si inter nos et Deum nihil est discriminis*, dice san Cirilo de Alejandría (l. 2, in Joan., p. 99), *divina nostris metiamur; sin autem incomprehensibile est intervallum, cur naturæ nostræ defectus normam Deo præfiniunt?* Por esto si no podemos llegar á comprender las cosas divinas, debemos adorarlas, y contentarnos con creerlas; y para que estemos obligados á creerlas, basta que ne sean evidentemente contrarias á la razon. Así como no podemos comprender la grandeza infinita de Dios, tampoco está bajo nuestros alcances el comprender la manera con que existe. Pero ¿cómo creer, replican nuestros adversarios, que tres personas realmente distintas son no obstante un solo Dios, y no tres dioses? Porque, responden los santos padres, no hay mas que un solo principio de la divinidad, á saber: el Padre que no procede de nadie,

procediendo de él las otras dos personas; mas no proceden de tal manera que por ello dejen de existir con él, segun estas palabras de nuestro Señor : *Pater in me est, et ego in Patre* (Joan. 10, 38). Véase ahora la diferencia que existe entre tres personas humanas, y las tres personas divinas. En nosotros tres personas constituyen tres sustancias diversas, porque aun siendo de la misma especie, no dejan de ser tres sustancias individuales y singulares, tres naturalezas singulares, y cada persona tiene su naturaleza particular. Pero en Dios la naturaleza ó sustancia es indivisible, es enteramente lo único de una sola divinidad; y hé aquí la razon por que las personas divinas, aunque realmente distintas entre sí todas tres, por lo mismo que tienen idéntica naturaleza y sustancia, no constituyen mas que una sola divinidad, un solo Dios.

14. Tercera objecion. — Se nos opone en tercer lugar este axioma filosófico : *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.* Luego si las tres personas divinas, dicen, son una misma cosa con la naturaleza divina, deben ser una misma cosa entre sí; y por consiguiente no pueden ser realmente distintas. Pudieramos responder á esto, como lo hicimos arriba, á saber, que la aplicacion de este axioma filosófico no debe buscarse mas que en las cosas criadas, á las cuales no deben arreglarse las cosas divinas. Pero hé aquí una respuesta directa que no deja de ser clara : El axioma propuesto tiene su aplicacion en las cosas que convienen á una tercera, y que convienen á sí mismas; pero no cuando se trata de cosas que en ningun concepto convienen entre sí. Las personas divinas convienen entre sí perfectamente en cuanto á la esencia divina, y hé aquí por

que son una misma cosa entre sí en cuanto á la sustancia; mas porque no convienen enteramente entre sí en cuanto á la personalidad, á causa de la oposicion relativa que existe entre ellas, y que nace de que el Padre comunica su esencia á las otras dos personas, y estas la reciben del Padre, por esta razon la persona del Padre, es realmente distinta de la del Hijo, y de la del Espíritu Santo, que recibe el ser del Padre y del Hijo.

15. Cuarta objecion. — Se objeta lo cuarto, que siendo infinita la persona divina debe por lo mismo ser única, puesto que no puede haber mas que un infinito en perfeccion; que de esta misma infinidad de Dios se parte para demostrar que no puede haber muchos dioses, porque si los hubiera, no poseeria el uno toda la perfeccion del otro, y por consiguiente no seria infinito, ni Dios. Se responde, pues, que aunque de la infinidad de Dios debe concluirse que no hay muchos dioses, sin embargo de que la persona divina de nuestro Dios es infinita, no resulta en manera alguna que no pueda haber tres personas divinas; porque en Dios, aunque las tres personas sean realmente distintas, sin embargo, cada una contiene todas las perfecciones de las otras por razon de la unidad de esencia. Pero, replican, el Hijo no contiene la perfeccion del Padre en virtud de la cual engendra, y el Espíritu Santo no tiene la perfeccion que se llama *espiracion activa* y que conviene al Padre y al Hijo; luego el Hijo no es infinito como el Padre; luego el Espíritu Santo no tiene todas las perfecciones que poseen el Padre y el Hijo. Á esto se contesta, que en ninguna cosa hay otra verdadera perfeccion, que la que conviene á cada uno segun su naturaleza; así, como la perfeccion del Padre consiste en en-

gendrar, segun la naturaleza divina, tambien la del Hijo consiste en ser engendrado segun la misma naturaleza, y la perfeccion del Espíritu Santo en ser producido por espiracion. Segun esto, como dichas perfecciones son relativas, no pueden ser las mismas en cada persona; de otra manera quedaria destruida la distincion de las personas, y por ello aun la perfeccion de la naturaleza divina, que exige que las personas sean realmente distintas, y que la esencia sea comun á cada una de ellas. Instan nuestros adversarios : Pero estos cuatro nombres de *esencia*, de *Padre*, de *Hijo*, y de *Espíritu Santo*, no son sinónimos; es, pues, necesario que haya tambien cuatro cosas distintas y por consiguiente será preciso admitir en Dios no solamente la trinidad, sino tambien la cuaternidad. Tan ridícula como es la objecion, es clara la respuesta. Sin duda que los cuatro nombres citados no son sinónimos; pero esto no quiere decir que la esencia divina sea diferente y distinta de las personas : la esencia divina es una cosa absoluta, mas comun á todas las tres personas divinas; es verdad que las tres personas se distinguen una de otra; pero no por la esencia, porque la esencia está en cada una de las personas, como lo declara el cuarto Concilio de Letran (Can. 2) : *In Deo trinitas est, non quaternitas, quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet essentia sive natura divina, quæ sola est universorum principium, præter quod aliud inveniri non potest.*

16. Quinta objecion. — O el Hijo de Dios existia ya, dicen los socinianos, cuando lo engendró el Padre, ó aun no existia : en la primera suposicion, era inútil que el Hijo fuese engendrado; y en la segunda, no habria existido siempre. Se responde que el Padre ha engen-

drado siempre al hijo, y que el hijo siempre ha existido, porque ha sido engendrado desde la eternidad, y lo será siempre continuamente; pues si se dice en el salmo II (5. 7): *Ego hodie genui te,* es porque en la eternidad no hay sucesion de tiempo, y porque todo está presente á Dios. En cuanto á la réplica de que era inútil que el Padre engendrase al Hijo, puesto que siempre ha existido, respondemos: que la divina generacion es eterna: que como el Padre que engendra es eterno, el Hijo ha sido siempre eternamente engendrado: el uno y el otro son eternos; pero el Padre ha sido siempre el principio de la naturaleza divina.

17. Sexta objecion. — Se dice, por último, que los primeros cristianos no admitian el misterio de la Trinidad, porque si lo hubieran admitido, les habrian opuesto los gentiles las grandes dificultades que descubre nuestra razon en este misterio; al menos hubieran sacado partido de esta creencia para establecer la pluralidad de sus dioses: sin embargo, nada semejante á esto se encuentra, ni en los escritos de los gentiles, ni en las apologías de los cristianos. Se contesta 1º, que en los primeros tiempos los pastores de la iglesia enseñaban bien á los catecúmenos el símbolo de los Apóstoles, en donde se contiene ya el misterio de la Trinidad; pero no lo manifestaban abiertamente á los gentiles porque excediendo estas cosas á su capacidad, blasfemaban lo que no entendian: 2º, que la vejez por una parte, y por otra los edictos de los principes cristianos, han sido la causa de la destruccion de un gran número de obras de los gentiles; y tambien han perecido muchas apologías. Por lo demas, Praxeas que negaba la Trinidad, acusaba ya á los católicos de autorizar la pluralidad de los dio-

ses de los gentiles, admitiendo en Dios tres personas. Por otra parte se lee en la primera *apología* de S. Justino que los idólatras echaban en cara á los cristianos que adoraban á Cristo como hijo de Dios. Celso que era pagano, les objetaba ya que la pluralidad de dioses emanaba de su creencia en la Trinidad; y Orígenes (lib. contra Celsum) que refiere esta objecion, respondia, que la Trinidad no constituye tres dioses, sino un solo Dios, porque aunque el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo sean tres personas, sin embargo, no son mas que una sola y misma esencia. En fin, cualquiera puede convencerse por mil pasajes de las *actas* de los santos mártires, que los cristianos reconocian á Jesucristo por verdadero Hijo de Dios; lo cual no podian admitir sin creer al mismo tiempo que hay en Dios tres personas.

DISERTACION SEGUNDA.

REFUTACION DE LA HEREJÍA DE ARRIO, QUE NEGABA LA DIVINIDAD DEL VERBO.

§ I.

La divinidad del Verbo se prueba por las sagradas letras.

1. Enseña la Iglesia católica como un dogma de fé, que el Verbo divino, á saber, la persona del Hijo de Dios es por naturaleza Dios como el Padre, igual en todo al Padre, perfecto y eterno como el Padre, en una palabra,

consustancial al Padre. Arrio al contrario, por una horrible blasfemia sostenia que el Verbo no era ni Dios, ni eterno, ni consustancial, ni semejante al Padre, sino que era pura criatura, hecha en tiempo, mas perfecta sin embargo que las otras, de la cual se habia servido Dios como de un instrumento para criar el mundo. Despues muchos sectarios de Arrio mitigaron su doctrina. Dijeron los unos que el Verbo era semejante al Padre, y los otros que habia sido criado *ab æterno;* pero ninguno de estos herejes quiso convenir en que fuese consustancial al Padre. Nos bastará, pues, el probar la proposicion católica que hemos establecido al principio, y en ella habremos refutado, no solamente á los arrianos con los anomeos, los eunomianos y aerianos, que siguieron en todo la doctrina de Arrio, sino aun á los basilienses que fueron semi-arrianos, y que, ya en el concilio de Antioquía, celebrado en 341, ya en el de Ancyra, celebrado en 358, llamado al Verbo ὁμοιούσιον Patri, es decir, semejante al padre en sustancia, persistieron en rechazar el Γὁμοούσιον que significa de la misma sustancia que el Padre. Habremos refutado tambien á los acacianos, que guardaron un término medio entre los arrianos y semi-arrianos, enseñando que el Verbo era en verdad ὅμοιον *Patri*, esto es, semejante al Padre, mas no semejante en sustancia. Todos estos enemigos de la verdad quedarán convencidos despues que hayamos demostrado que el Verbo es no solamente semejante al Padre en todo, sino que es tambien consustancial al Padre, es decir, de su misma sustancia. Y por consiguiente habremos reducido tambien al silencio á los simonianos, cerintianos, ebionitas, paulinianos y fotinianos, que pusieron los primeros fundamentos

ses de los gentiles, admitiendo en Dios tres personas. Por otra parte se lee en la primera *apología* de S. Justino que los idólatras echaban en cara á los cristianos que adoraban á Cristo como hijo de Dios. Celso que era pagano, les objetaba ya que la pluralidad de dioses emanaba de su creencia en la Trinidad; y Orígenes (lib. contra Celsum) que refiere esta objecion, respondia, que la Trinidad no constituye tres dioses, sino un solo Dios, porque aunque el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo sean tres personas, sin embargo, no son mas que una sola y misma esencia. En fin, cualquiera puede convencerse por mil pasajes de las *actas* de los santos mártires, que los cristianos reconocian á Jesucristo por verdadero Hijo de Dios; lo cual no podian admitir sin creer al mismo tiempo que hay en Dios tres personas.

DISERTACION SEGUNDA.

REFUTACION DE LA HEREJÍA DE ARRIO, QUE NEGABA LA DIVINIDAD DEL VERBO.

§ I.

La divinidad del Verbo se prueba por las sagradas letras.

1. Enseña la Iglesia católica como un dogma de fé, que el Verbo divino, á saber, la persona del Hijo de Dios es por naturaleza Dios como el Padre, igual en todo al Padre, perfecto y eterno como el Padre, en una palabra,

consustancial al Padre. Arrio al contrario, por una horrible blasfemia sostenia que el Verbo no era ni Dios, ni eterno, ni consustancial, ni semejante al Padre, sino que era pura criatura, hecha en tiempo, mas perfecta sin embargo que las otras, de la cual se habia servido Dios como de un instrumento para criar el mundo. Despues muchos sectarios de Arrio mitigaron su doctrina. Dijeron los unos que el Verbo era semejante al Padre, y los otros que habia sido criado *ab æterno;* pero ninguno de estos herejes quiso convenir en que fuese consustancial al Padre. Nos bastará, pues, el probar la proposicion católica que hemos establecido al principio, y en ella habremos refutado, no solamente á los arrianos con los anomeos, los eunomianos y aerianos, que siguieron en todo la doctrina de Arrio, sino aun á los basilienses que fueron semi-arrianos, y que, ya en el concilio de Antioquía, celebrado en 341, ya en el de Ancyra, celebrado en 358, llamado al Verbo ὁμοιούσιον Patri, es decir, semejante al padre en sustancia, persistieron en rechazar el Γὁμοούσιον que significa de la misma sustancia que el Padre. Habremos refutado tambien á los acacianos, que guardaron un término medio entre los arrianos y semi-arrianos, enseñando que el Verbo era en verdad ὅμοιον *Patri*, esto es, semejante al Padre, mas no semejante en sustancia. Todos estos enemigos de la verdad quedarán convencidos despues que hayamos demostrado que el Verbo es no solamente semejante al Padre en todo, sino que es tambien consustancial al Padre, es decir, de su misma sustancia. Y por consiguiente habremos reducido tambien al silencio á los simonianos, cerintianos, ebionitas, paulinianos y fotinianos, que pusieron los primeros fundamentos

de esta execrable herejía, diciendo que Cristo era un puro hombre nacido como los demas del comercio conyugal de José y de María, y que no existia en manera alguna antes de su nacimiento temporal. Pero una vez demostrado que el Verbo es verdadero Dios como el Padre, todos estos artífices del error quedan confundidos, puesto que el Verbo se ha unido á la humanidad en una sola persona, segun estas palabras de san Juan : *Et Verbum caro factum est.* Probando, pues, que el Verbo es verdadero Dios, probamos á la vez que Cristo no fue un puro hombre, sino al mismo tiempo Dios y hombre.

2. Primera prueba. — Este dogma de la fé católica se prueba por muchos textos de la escritura que reducimos á tres clases. Contiene la primera aquellos pasajes en que el Verbo es llamado Dios, no simplemente por gracia ó por predestinacion, como lo entienden los socinianos, sino verdadero Dios por naturaleza y sustancia. San Juan empieza su evangelio con estas palabras : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est* No colocamos el punto despues de la palabra *nihil*, aunque Maldonado pretende que debiera colocarse así (Com. in Joan., cap. 2). Este pasaje parecia á san Hilario (l. 7 de Trinit., n. 10) probar tan claramente la divinidad del Verbo, que exclamó : *Cum audio et* Deus erat Verbum, *non dictum solum audito Verbum Deum, sed demonstratum esse quod Deus est..... Hic res significata substantia est, cum dicitur* Deus erat. *Esse autem non est accidens nomen, sed subsistens veritas.* Algunas líneas antes, este santo doctor, previniendo la objecion de aquellos que quisieron decir que tambien fue Moisés llamado *Dios*

de Faraon (Exod. 7, 1.), y que los jueces son llamados *dioses* en el salmo 81, v. 6, les decia : *Aliud est Deum dari, aliud est Deum esse. In Pharaon enim Deus datus est* (Moyses), *ceterum non ei est et natura et nomen, ut Deus sit, vel sicut justi dii dicuntur :* ego dixi : dii estis. *Ubi enim refertur* ego dixi, *loquentis potius est sermo, quam rei nomen...; et ubi se nuncupationis auctor ostendit, ibi per sermonem auctoris est nuncupatio, non naturale nomen in genere. At vero hic Verbum Deus est, res existit in Verbo, Verbi res enuntiatur in nomine; Verbi enim appellatio in Dei Filio de sacramento nativitatis est.* Por manera que, segun san Hilario, el nombre de *Dios* dado á Moisés respecto de Faraon, y á los jueces de que habla David en el salmo 81, no era mas que una pura denominacion que Dios les daba en virtud de su autoridad; pero de ningun modo su nombre propio y verdadero : al contrario, cuando se trata del Verbo, nos dice san Juan, no solo que es llamado Dios, sino que verdaderamente lo era, *et Deus erat Verbum.*

5. Objetan los socinianos en segundo lugar, que leemos mal el texto de san Juan, que se debe poner una coma despues de la palabra *erat*, y quitar el punto que ponemos antes de estas otras palabras *hoc erat;* de suerte que en vez de leer : *et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum*, se debia leer : *et Deus erat, Verbum hoc erat in principio apud Deum.* Pero este trastorno del verdadero sentido no se funda en ninguna apariencia de razon, y se opone no solamente á todas nuestras escrituras aprobadas por los concilios, sino tambien á toda la antigüedad, que siempre ha leido *et Deus erat Verbum* sin coma ni separacion. Ademas que si se admitiese la lectura de los socinianos, seria ridícu-

lo el sentido del texto, como si san Juan quisiera certificarnos que hay un Dios, despues de haber dicho ya que el Verbo estaba en Dios. Añadimos que hay tantos otros textos en los cuales el Verbo es llamado Dios, que los mas doctos de los socinianos han tomado el partido de abandonar esta miserable interpretacion que no hacia honor á su causa, y recurrir á otros medios para desembarazarse de un texto tan formal; pero luremos ver que estos medios son igualmente fútiles y quiméricos.

4. Los arrianos á quienes la debilidad de su causa obliga á recurrir á mil fruslerías, objetan lo tercero, que si en este lugar da la Escritura al Verbo el nombre de Dios, no le hace preceder el artículo, griego ὁ, que es enfático, y que acompaña siempre al nombre de Dios, cuando se trata del Dios Supremo y por naturaleza Pero hacemos observar que en el versículo diez y seis de este capítulo, dice san Juan: *Fuit homo missus à Deo, cui nomen erat Joannes*. El Apóstol habla aquí ciertamente del Dios supremo, y sin embargo no se trata del artículo ὁ; la misma observacion puede hacerse acerca de los versículos 12, 13 y 18. Hay igualmente muchos pasajes de la Escritura en los cuales el nombre de Dios no está precedido del artículo ὁ, como en san Mateo (14, 33 y 22, 45), en san Pablo (1. Cor. 8, 4 y 6., Rom. 1. 7., Eph. 4, 6). Mientras que al contrario, en las Actas de los Apóstoles (7, 43), en las cartas 2. Cor. 4, 4, y Gal. 4, 8, el nombre de Dios es atribuido á los ídolos con el artículo ὁ; y ciertamente que jamás se ocurrió ni á san Lucas, ni á san Pablo hacer de un ídolo el Dios Supremo. Ademas como observa san Juan Crisóstomo (in Joan.), de quien hemos tomado esta respuesta, puede citarse un pasaje en el cual el Verbo es llamado Dios con

el artículo enfático ὁ. He aquí lo que se lee en san Pablo: Ἐξ ων ὁ Χριστος, τὸ κατα σαρκα, ὁ ων επι παντων Θεος ευλογητος εις τους αιωνας: *Ex quibus est Christus secundum carnem qui est super omnia Deus benedictus in sæcula* (Rom. 9, 5). En fin enseña santo Tomás que si no se ha puesto el artículo antes de la palabra *Dios*, en el texto en cuestion, es porque está como atributo, y no como sugeto: *Ratio autem* (habla santo Tomás) *quare evangelista non apposuit articulum huic nomini Deus..., est quod Deus ponitur hic in* prædicato *et tenetur formaliter: consuetum erat autem, quod nominibus* in prædicato *positis non ponitur articulus, cum discretionem importet* (in cap. 1, Joan., lect. 1).

5. Objetan por cuarta vez, que si el Verbo es llamado Dios en el texto de san Juan, no es porque lo fuese verdaderamente por naturaleza y sustancia, sino únicamente por la dignidad y autoridad de que estaba revestido; y es, añaden, en este sentido en el que las divinas Escrituras atribuyen tambien á los ángeles y á los jueces el nombre de Dios. Ya hemos visto por el texto de san Hilario referido en el número 2, que hay una gran diferencia entre dar á un objeto el nombre de Dios, y decir expresamente que lo es. Pero á esta respuesta puede añadirse la de que: Es falso que el nombre de *Dios* sea un apelativo que pueda convenir de una manera absoluta á un ser que no fuese Dios por naturaleza: así aun cuando algunas criaturas hayan sido llamadas dioses no se ve sin embargo que el nombre de Dios se le haya dado á alguna de ellas de una manera absoluta, ni que se le haya llamado verdadero Dios, Dios altísimo, ó simplemente Dios en singular, como se dice de Jesucristo en san Juan: *Et scimus quoniam filius Dei venit, et dedit nobis sensum ut cognoscamus* verum Deum, et scimus in

vero Filio ejus (S. Joan. 1, ep. 5, 20); en san Pablo: *Expectantes beatam spem, et adventum gloriæ magni Dei et salvatoris nostri Jesu Christi* (Tit. 2, 13); *Ex quibus est Christus secundum carnem; qui est* super omnia Deus *benedictus in sæcula* (Rom. 1, 25). En san Lucas, dirige san Zacarías á su hijo Juan éstas palabras proféticas: *Et tu puer, propheta Altissimi vocaberis, præibis enim ante faciem Domini parare vias ejus... Per viscera misericordiæ Dei nostri, in quibus visitavit non oriens ex alto* (Luc. 1, 76).

6. Prueba segunda. — El pasaje ya citado del primer capítulo del Evangelio de san Juan, nos ofrece tambien una prueba brillante de la divinidad del Verbo en las palabras siguientes: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est.* Los enemigos de la divinidad del Verbo se ven obligados por la fuerza del texto á decir, ó que el Verbo no ha sido hecho, y que es eterno, ó que se ha hecho á sí mismo. Pero seria demasiado absurdo suponer que el Verbo se hubiese hecho á sí mismo, puesto que es incontestable el principio de que *nemo dat quod non habet.* Se ven, pues, en la precision de convenir en que el Verbo no ha sido hecho: de otro modo se habria engañado san Juan al decir: *sine ipso factum est nihil quod factum est.* Asi discurria san Agustin (lib. de Trin., cap. 6), concluyendo sin réplica que el Verbo es de la misma sustancia que el Padre: *Neque enim dicit omnia nisi quæ facta sunt, id est omnem creaturam, unde liquido apparet, ipsum factum non esse, per quem facta sunt omnia. Et si factum non est, creatura non est: si autem creatura non est, ejusdem cum Patre substantiæ est. Omnis enim substantia quæ Deus non est, creatura est; et quæ*

creatura non est, Deus est. Et si non est Filius ejusdem substantiæ cujus Pater, ergo facta substantia est. Si facta substantia est, non omnia per ipsum facta sunt; at omnia per ipsum facta sunt. Ut unius igitur ejusdemque cum Patre substantiæ est, et ideo non tantum Deus, sed et verus Deus. Parecerá quizá un poco largo este pasaje de san Agustin; pero es demasiado convincente para que hayamos podido omitirle.

7. Prueba tercera. — Llegamos ya á la segunda clase que comprende los lugares en donde se atribuye al Verbo la misma naturaleza divina, y la misma sustancia que la del Padre. En primer lugar, el mismo Verbo encarnado nos enseña esta verdad cuando dice: *Ego et Pater unum sumus* (san Juan 10, 30). Replican los arrianos que no se habla aquí de la unidad de naturaleza sino de la unidad de consentimiento. Calvino pretende lo mismo, aunque con la protesta de no ser arriano: *Abusi sunt hoc loco veteres, ut probarent Christum esse Patri ὁμοούσιον neque enim Christus de unitate substantiæ disputat, sed de consensu, quem cum Patre habet.* Pero los Santos Padres que merecen mas fé que Calvino y los arrianos, entienden todos este texto acerca de la unidad de sustancia. Hé aquí como se expresa san Atanasio (orat. 4, contra Arian., n. 9): *Quod si duo unum sunt, necesse est illos duos quidem unum esse, unum verum secundum divinitatem, et quatenus Filius Patri est consubstantialis... Ita ut duo quidem sint, quia Pater est et Filius; unum autem, quia Deus unus est.* Así lo entendió san Cipriano cuando dijo (de Unit. Eccl.): *Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus. Et iterum de Patre, et Filio, et Spiritu Sancto scriptum est: et hi tres unum sunt.* De la mis-

ma manera lo entendieron san Ambrosio (l. 3, de Spirit. S.), san Agustin y san Juan Crisóstomo, como veremos muy pronto; y tambien los judíos mismos, que á estas palabras cogieron piedras para apedrear á Jesucristo, como se refiere en el Evangelio de san Juan (10, 32). ¿Y qué les dijo entonces nuestro Señor? *Multa bona opera ostendi vobis ex Patre meo, propter quod eorum opus me lapidastis?* Y ellos respondieron: *De bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia: et quia tu, homo cum sis, facis te ipsum Deum. Ecce judæi,* exclama san Agustin (tract. 48, in Joan.), *intellexerunt quod non intelligunt arriani. Ideo enim irati sunt, quoniam senserunt non posse dici:* Ego et pater unum sumus, *nisi ubi æqualitas est Patris et Filii.* Si los judíos, añade san Juan Crisóstomo, se hubieran engañado creyendo que el Salvador por estas palabras se hacia igual al Padre en su poder, era el caso sacarlos de su error, y hacer que cesase el escándalo dando una pronta explicacion; pero muy lejos de eso: *Non tamen* (son las propias palabras del santo doctor) *hanc Jesus abstulit suspicionem, quæ si falsa fuisset, corrigenda fuisset, et dicendum: Cur hoc facitis? non parem meam dico et Patris potestatem* (Hom. 60 in Joan.). Al contrario, dice san Juan Crisóstomo, no hace mas que confirmarlos en su sospecha, por la increpacion que les dirige: *Sed nunc totum contrarium, cum confirmat, et maxime cum exasperarentur; neque se accusat ac si mala dixisset, sed illos reprehendit.* Hé aquí la reprension que da Jesucristo por respuesta á los judíos, la cual establece claramente que es igual al Padre: *Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi; si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite, ut cognoscatis et credatis, quia*

Pater in me est, et ego in Patre (J. 10, 37 y 38). Hay mas, llevado Jesucristo á presencia de Caifás declara expresamente que es verdadero hijo de Dios : *Rursum sumus sacerdos interrogabat eum et dixit ei : Tu es Christus Filius Dei benedicti? Jesus autem dixit illi : Ego sum.* Despues de un testimonio tan formal, ¿quién se atreverá á negar que Jesucristo sea hijo de Dios, cuando él mismo lo atestigua expresamente?

8. Pero dicen los arrianos, orando el Salvador por todos sus discípulos, dijo á su Padre : *Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus* (J. 17, 22), ¿no es claro que habló de la unidad de voluntad, y no de sustancia? Respondemos que una cosa es decir : *Ego et Pater unum sumus*, y otra : *ut sint unum, sicut et nos unum sumus;* así como hay una gran diferencia entre decir : *Pater vester cœlestis perfectus est*, y : *estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester cœlestis, perfectus est* (Math. 5, 48). La partícula *sicut* indica conformidad ó imitacion, como observa san Atanasio explicando este pasaje : *Ut sint unum, sicut nos unum sumus; particulam* sicut, *imitationem declarare, non eumdem modum conjunctionis* (orat. 4, adv. Arian.) Así pues, á la manera que el Señor nos exhorta á que hagamos todos los esfuerzos posibles para imitar la perfeccion divina, así tambien pide á su Padre que sus discípulos lleguen á unirse á Dios cuanto sean capaces; lo cual ciertísimamente no puede entenderse mas que de la union de voluntad. Pero cuando Jesucristo dice : *Ego et Pater unum sumus*, no se trata de imitacion ó de simple conformidad, sino de unidad de sustancia, puesque afirma de una manera absoluta que es una misma cosa con el Padre, *unum sumus.*

9. Prueba cuarta. — La divinidad del Verbo se prueba tambien admirablemente por otros dos textos clarísimos. El mismo Señor dice en san Juan : *Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt* (16, 15), y en el capítulo siguiente (17, 10) : *Et omnia mea tua sunt, et tua mea sunt*, estas palabras pronunciadas sin restriccion demuestran hasta la evidencia la consustancialidad de Cristo con el Padre; en efecto, si es verdad, como consta de estos textos, que todo lo que es del Padre, es tambien de Cristo, ¿quién osará decir que el Padre tenga alguna cosa que no tenga el Hijo? ¿Y no seria rehusárselo todo al Hijo, el rehusarle la misma sustancia del Padre, puesto que en esta suposicion seria infinitamente inferior á su Padre? Pero Jesucristo dice que tiene todo lo que posee su padre, sin la menor excepcion: es pues, igual en todo á su Padre. *Nihil* (dice san Agustin) *Patre minus habet ille, qui dicit :* Omnia que habet Pater mea sunt; *æqualis est igitur* (l. 1, contra Max., cap. 24).

10. Prueba quinta. — Viene tambien san Pablo en apoyo de esta verdad, cuando dice de Cristo : *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens* (Phil. 2, 6). Así segun el apostol, se humilla Jesucristo hasta tomar carne humana : *semetipsum exinanivit, formam servi accipiens ;* aquí se ven claramente expresadas las dos naturalezas en las cuales subsiste Cristo, puesto que existiendo ya en la naturaleza divina, como lo dicen las palabras precedentes, *cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se æqualem Deo,* se anonada despues para tomar la naturaleza de esclavo. Si Jesucristo no ha mirado como una usur-

pacion el igualarse á Dios, es innegable que es de la misma sustancia que Dios; de otro modo habria usurpado un título que no tenia, atreviéndose á declararse igual al mismo Dios. Si se objeta este otro pasaje en que Jesucristo dice : *Pater major me est* (Joan. 14, 28), responde san Agustin que el Verbo era inferior al Padre en cuanto á la forma de siervo que habia tomado haciéndose hombre; pero que en cuanto á la forma de Diós que tenia por naturaleza, y que no habia perdido por hacerse hombre, de ninguna manera es inferior, sino igual al Padre. Hé aquí las propias palabras del santo doctor : *In forma Dei æqualem esse Deo, non ei rapina fuerat, sed natura... Propterea vero Patrem dicit esse majorem, quia seipsum exinanivit, formam servi accipiens, non amittens Dei* (ep. 66).

11. Prueba sexta. — Nuestro divino Salvador dice tambien de sí mismo : *Quæcumque enim ille fecerit, hæc et Filius similiter facit* (J. 5, 19). De estas palabras concluyó san Hilario que el Hijo de Dios es verdadero Dios como el Padre : *Filius est, quia ab se nihil potest : Deus est, quia quæcumque Pater facit, et ipse eadem facit : unum sunt, quia eadem facit, non alia* (l. 7. de Trin., n. 21). Si Cristo no fuera consustancial al Padre, no pudiera tener con él la misma operacion indivisa, porque en Dios no hay distincion entre operacion y sustancia.

12. Prueba séptima. — Colócanse en tercera clase los textos de la Escritura que atribuyen al Verbo propiedades que no pueden convenir mas que á quien es Dios por naturaleza, y que tiene la misma sustancia que el Padre. 1° Se atribuye al Verbo la eternidad por estas palabras que comienzan el Evangelio de san Juan : *In*

principio erat Verbum (C. 1, v. 1). La palabra *erat* denota que el Verbo ha existido siempre; y por esto segun observa san Ambrosio (l. 1 de Fide ad Gratia cn. 5), la repite san Juan hasta cuatro veces : *Ecce quater* Erat, *ubi impius invenit quod non erat?* Tambien se encuentra la prueba de la eternidad del Verbo en esta expresion *in principio*. *In principio erat Verbum*, esto es, el Verbo existia antes que todas las cosas. Precisamente se apoya tambien en este texto el primer concilio de Nicea cuando condena la proposicion de los arrianos concebida en estos términos. *Fuit aliquando tempus, quando Filius Dei non erat.*

13. Dicen los arrianos : 1° que san Agustin (l. 6, de Trin , c. 5) entiende esta palabra, *in principio*, del mismo Padre; y segun esta interpretacion, añaden que el Verbo podia existir realmente en Dios antes de todas las cosas, sin por esto ser eterno. Pero respondemos, que si *in principio* debiese significar *in Patre*, por lo mismo que hay precision de admitir que el Verbo existia antes de todas las cosas, se sigue de aqui incontestablemente que el Verbo es eterno y que jamás ha sido hecho; puesto que habiendo sido hechas todas las cosas por él, *omnia per ipsum facta sunt*, seria preciso suponer, si no hubiera sido eterno, sino creado en tiempo, que se habria creado á sí mismo, lo cual es manifiestamente imposible, segun la máxima generalmente recibida que ya hemos citado, *nemo dat quod non habet*.

14. Dicen 2° que esta expresion *in principio* debe tener aquí la misma significacion que en el capítulo primero del Génesis, en donde se dice : *In principio creavit Deus cœlum et terram;* por consiguiente que debe entenderse de la creacion del Verbo. A esto responde-

mos que Moisés dice : *in principio creavit Deus;* en vez que S. Juan no dice que el Verbo haya sido hecho *in principio,* sino que existia, y que todas las cosas han sido hechas por él.

15. Pretenden 3° que el nombre de *Verbo* no designa una persona distinta del Padre, sino únicamente la sabiduría interna del Padre, no distinguida de él, por la cual todas las cosas han sido hechas. Pero esta explicacion es enteramente falsa, puesto que san Juan despues de haber dicho del Verbo que, *omnia per ipsum facta sunt,* añade hácia el fin del mismo capítulo : *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis;* es, pues, manifiesto que estas últimas palabras no pueden entenderse de la sabiduría interna del Padre, sino únicamente de este mismo Verbo, por quien acababa de decirse que todas las cosas han sido hechas, y quien se hizo carne, aunque fuese ya Hijo de Dios, como se dice en el mismo lugar : *Et vidimus gloriam ejus quasi unigeniti à Patre;* lo que confirma tambien el Apóstol san Pablo cuando enseña que el mundo ha sido hecho por medio del Hijo (el mismo á quien san Juan llama el Verbo) : *Diebus istis locutus est nobis in Filio... per quem fecit et sæcula* (Hebr. 1, 2); ademas que la eternidad del Verbo se prueba tambien por este pasaje del Apocalypsis (1, 8) : *Ego sum Alpha et omega, principium et finis : qui est, qui erat, et qui venturus est;* y aun por este texto de san Pablo á los Hebreos (13, 8) : *Christus heri, et hodie, ipse est in sæcula.*

16. Arrio negó constantemente la eternidad del Verbo; pero en lo sucesivo algunos de sus últimos discípulos, convencidos por la evidencia de las escrituras, llegaron hasta confesar que el Verbo era eterno, pre-

tendiendo, sin embargo, que era una criatura eterna, y no una persona divina. A este nuevo error, inventado por los arrianos, oponen muchos teólogos que es imposible que una criatura sea eterna. Dicen estos teólogos, para que sea verdad el decir que toda criatura ha sido criada, ha debido ser producida *ex nihilo*; por consiguiente ha debido pasar de la no-existencia á la existencia real ; de donde debe concluirse, en último análisis, que hubo un tiempo en que esta criatura no existia. Pero esta respuesta es poco convincente, en atencion á que enseña santo Tomás, y esta opinion es muy probable, que para que pueda decirse que una cosa es criada, no es necesario que haya un tiempo en que no haya existido, ni que la no-existencia haya precedido á su existencia, sino que basta que esta criatura no sea nada por su naturaleza, ó por sí misma, y que reciba su ser de Dios. Para que pueda decirse que una cosa es hecha de nada, dice el santo doctor, *requiritur ut non esse præcedat esse reì, non duratione, sed natura : quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset, esse vero solum ab alio habet.* Puesto que para decir que una cosa ha sido criada no es necesario recurrir á la suposicion de un tiempo en que no existiese : Dios, que es eterno, podia conferir á la criatura desde la eternidad el ser que no tenia por su naturaleza. La verdadera, la perentoria respuesta es que, por lo mismo que es preciso convenir en que el Verbo es eterno, no se puede menos de reconocer que no es una criatura, puesto que es de fe, como lo enseñan todos los santos padres con santo Tomás (1 part., Q. lib., art. 2 et 3), que de hecho jamás ha habido criatura eterna, habiendo sido criadas todas en tiempo, y al principio del cual habla Moisés,

y en el que fue criado el mundo : *In principio creavit Deus cœlum et terram*. La creacion del cielo y de la tierra, segun la doctrina de todos los padres y teólogos, comprende la creacion de todas las cosas, tanto materiales, como espirituales. El Verbo, al contrario, existia antes que hubiese criatura alguna, como se vé en los proverbios, en donde la sabiduría, esto es, el Verbo, se expresa asi : *Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret à principio* (Prov. 8, 22). El Verbo no es, pues, una cosa criada, puesto que existia antes que Dios criase cosa alguna.

17. Prueba octava. — Los materialistas de nuestros dias razonarian muy mal si infiriesen de lo que hemos dicho, que la materia ha podido ser eterna por sí misma, porque si decimos que una criatura ha podido existir desde la eternidad, es suponiendo que Dios ha podido desde la misma eternidad comunicarla el ser que no tenia, y que no podia emanar de otro sino de él. Pero la materia, como lo hemos demostrado en nuestro libro sobre la *Verdad de la fe*, no podia existir de ningun modo sin que recibiese de Dios el ser, puesto que es incontestable, segun este axioma, *Nemo dat quod non habet*, citado ya muchas veces , que no podia darse á sí misma una existencia que no tenia. De estas palabras de san Juan : *Omnia per ipsum facta sunt*, resulta, no solamente que el Verbo es eterno, sino tambien que tiene el poder de criar, poder que solo puede convenir á Dios, puesto que para criar son necesarios una virtud, y poder infinito, que, segun la doctrina unánime de los teólogos, no puede Dios comunicar á ninguna criatura. Para volver á la eternidad del Verbo, decimos, que si el Padre por necesidad de naturaleza ha

debido engendrar al Hijo desde la eternidad, siendo eterno el mismo Padre, debe serlo tambien el Hijo necesariamente; y como el Padre es eternamente principio, el Hijo á su vez es eternamente producido. Asi queda por esto plenamente refutado el error de los materialistas modernos, que hacen á la materia eterna por sí misma.

18. Si todo ha sido hecho por el Verbo, infiérese necesariamente que el Verbo no ha sido hecho; de otra manera habria alguna cosa criada que no fuese obra del Verbo, lo cual es manifiestamente contrario al texto de san Juan: *Omnia per ipsum facta sunt*. Tal era el gran argumento de san Agustin contra los arrianos, que pretendian que el Verbo habia sido hecho: *Quomodo* (les decia el santo doctor) *potest fieri ut Verbum Dei factum sit, quando Deus per Verbum fecit omnia? Si et Verbum Dei ipsum factum est, per quod aliud Verbum factum est? Si hoc dicis, quia hoc est Verbum Verbi per quod factum est, illud ipsum dico ego unicum filium Dei. Si autem non dicis Verbum Verbi, concede non factum per quod facta sunt omnia; non enim per seipsum fieri potuit, per quem facta sunt omnia.*

19. No teniendo los arrianos otra respuesta que dar á un argumento tan apremiante, replican que san Juan no dice, *omnia ab ipso*, sino *omnia per ipsum facta sunt*, y de esto infieren que el Verbo no ha sido causa principal de la creacion del mundo, y sí un instrumento de que se ha servido el Padre para criar todas las cosas; y por consiguiente que el verbo no es Dios. Pero se responde que la creacion del mundo descrita en este pasaje de David: *Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli* (Sal. 101,

26), es atribuida expresamente por S. Pablo al Hijo de Dios, como puede verse en el versículo décimo del primer capítulo de su carta á los hebreos. Y para convencerse de ello, basta leer todo el capítulo citado, y en especial el octavo versículo que dice : *ad Filium autem thronus tuus Deus*, etc. Y en el versículo trece se lee : *Ad quem autem Angelorum dixit aliquando : Sede a dextris meis?* Declara pues san Pablo que el Hijo de Dios, el mismo á quien san Juan llama Verbo, y que ha criado el cielo y la tierra, es verdadero Dios, y en cualidad de tal no ha sido un simple instrumento, sino la causa principal de la creacion del mundo. No debe darse consideracion alguna á la miserable dificultad que proponen los arrianos, á saber, que dice san Juan : *Omnia per ipsum* (y no *ab ipso*) *facta sunt*, puesto que no es raro encontrar en la escritura la partícula *per* unida á la causa principal : *Possedi hominem per Deum* (Gen. 4) ; *Per me reges regnant* (Prov. 8, 15) ; *Paulus vocatus apostolus Jesu Christi per voluntatem Dei* (1. Cor. 1).

20. Prueba nona. — Demuéstrase tambien la divinidad del Verbo por el texto de san Juan que dice que el Padre quiere se rindan á su hijo todos los honores que á él mismo son debidos : *Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem* (Joan. 5, 22). Se prueba ademas, tanto la divinidad del Hijo, como la del Espíritu Santo, por el mandato dado á los apóstoles : *Euntes ergo, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti* (Matth. 28, 19). Todos los santos padres, san Atanasio, san Hilario, san Fulgencio, etc., se han servido de la autoridad de este pasaje para confun-

dir á los arrianos : en efecto, pues que el bautismo debe conferirse en el nombre de las tres personas divinas, es claro que estas personas tienen una autoridad igual, y que son Dios. De otro modo, si el Hijo y el Espíritu Santo no fuesen mas que criaturas, recibirian los cristianos el bautismo en el nombre del Padre que es Dios, y en el de dos criaturas, cuya doctrina nos prohibe san Pablo expresamente ; *Ne quis dicat quod in nomine meo baptizati estis* (1. Cor. 1, 15).

21. Prueba décima. — Se establece, en fin, la divinidad del Verbo por dos argumentos muy concluyentes. El primero se toma del poder de que estaba revestido, y que desplega á favor del paralítico, cuando á la curacion perfecta del cuerpo une el perdon de los pecados, diciéndole : *Homo, remittuntur tibi peccata tua* (Luc. 5, 20). El perdonar, pues, los pecados es una facultad reservada á solo Dios, como lo comprendieron perfectamente los fariseos, que tomaron estas palabras por una blasfemia, y exclamaron al punto : *Quis est hic, qui loquitur blasphemias? Quis potest dimittire peccata, nisi solus Deus* (Luc. 5, 21)?

22. Prueba undécima. — El otro argumento en favor de la divinidad del Verbo es la declaracion que de sí mismo hace, cuando se dá á conocer terminantemente por el Hijo de Dios. Lo declara muchas veces ; pero en especial cuando despues de haber preguntado á sus discípulos sobre lo que de él pensaba el pueblo, y que San Pedro le hubo dado este bello testimonio : *Tu es Christus filius Dei vivi*, dícele el Señor que era Dios mismo quien le habia revelado esta verdad : *Beatus es, Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in cœlis est* (Matth. 16, 15, al. 17).

Hay mas, el gran sacerdote Caifás, ante el cual fue llevado Jesus para que se le juzgase, le dice : *Tu es Christus filius Dei benedicti?* Respóndele Jesus : Tú lo has dicho : *Jesus autem dixit illi : Ego sum.* Hé aquí ahora cómo se discurre : niegan los arrianos que Cristo sea verdadero hijo de Dios, pero jamás han pretendido que fuese un impio; lejos de esto, le veneran como á un hombre perfecto en comparacion de los demas, y favorecido ademas de virtudes y dones celestiales. Si este hombre pues hubiera querido pasar por hijo de Dios, no siendo mas que una simple criatura; si hubiera permitido que los unos le creyesen verdaderamente hijo de Dios, y que para los otros fuesen sus palabras un motivo tan grande de escándalo, yo pregunto : ¿si no hubiera sido verdaderamente hijo de Dios, no habria sido un impio que se arrogaba un título que no tenia, y que se burlaba de la sencillez del pueblo? ¿No era, pues, el caso de explicarse, y de quitar todo asomo del menor equívoco? Pero no, no añade declaracion alguna, no procura desengañar á los judíos, los deja en la idea de que ha blasfemado, aunque sabe que es el principal motivo que alegan sus enemigos para arrancar de Pilatos su condena para crucificarle : *Secundum legem debet mori, quia Filium Dei se fecit* (Joan. 19, 7). En resúmen : Despues de haber declarado Jesucristo formalmente que es hijo de Dios (*ego sum*), como hemos visto en el texto de S. Marcos (14, 62), despues, digo : de una declaracion tan formal que debia costarle la vida, ¿quién osará decir que Cristo no es verdaderamente hijo de Dios?

§ II.

Se prueba la Divinidad del Verbo por la autoridad de los padres y de los concilios.

23. La objecion en que mas insisten los arrianos para desacreditar el concilio de Nicea, y justificar su desobediencia, era relativa á la voz *consustancial*, que se atribuye al Verbo, y que pretendian no haber sido empleada jamás por los antiguos padres de la Iglesia.

Pero san Atanasio, san Gregorio Niseno, san Hilario y san Agustin sostienen que los padres de Nicea habian bebido esta expresion en las fuentes de la tradicion constante de los primeros doctores de la Iglesia. Por lo demas nos enseñan los eruditos que un gran número de obras de los padres citados por san Atanasio, san Basilio, y aun por Eusebio, se han perdido en el discurso de los tiempos. Ademas es necesario observar, que los antiguos padres anteriores al nacimiento de las heregías, no se expresaron siempre con la misma precision que lo hicieron despues cuando las verdades de la fe hubieron adquirido mas desarrollo, y se consolidaron. Las dudas suscitadas por los enemigos de la religion, dice san Agustin, dieron ocasion para examinar y establecer mejor los dogmas que se debian creer : *Ab adversario mota quæstio discendi existit occasio* (lib. 16, *de Civ.*, c. 2). No dudan los socinianos que los Padres posteriores al concilio de Nicea hayan estado todos de acuerdo para atribuir al Verbo la consustancialidad con el Padre ; pero niegan que hayan sentido de esta manera los padres anteriores al Concilio. Para desmentir

pues, á los socinianos, produciremos aquí solamente la autoridad de los padres que precedieron al concilio, y quienes, si no emplearon expresamente la voz *consustancial*, ó la de *sustancia* del Verbo con el Padre, al menos enseñaron lo mismo en términos equivalentes.

24. San Ignacio mártir, sucesor de san Pedro en la silla de Antioquía, y muerto el año 108, proclama en muchos lugares la divinidad de Jesucristo. En su carta á los trailienses escribe : *Qui vere natus ex Deo, et Virgine, sed non eodem modo*; y mas abajo : *Verus natus Deus Verbum e Virgine, vere in utero genitus est is qui omnes homines in utero portat;* y en su carta á los de Efeso : *Unus est medicus carnalis, et spiritualis, factus, et non factus, in homine Deus, in morte vera vita, et ex Maria et ex Deo.* Se lee tambien en su carta á los magnesianos : *Jesus Christus, qui ante sæcula apud Patrem erat, in fine apparuit;* y en seguida : *Unus est Deus, qui seipsum manifestum reddidit per Jesum Christum filium suum, qui est ipsius verbum sempiternum.*

25. En la famosa carta de que hace mencion Eusebio (Hist., l. 4, c. 15), y que la iglesia de Esmirna escribió el año 167 á las iglesias del Ponto, para informarlas del martirio de su obispo Policarpo, que habia sido discípulo de san Juan, se encuentran estas notables palabras que el santo pontífice profirió al tiempo de consumar su sacrificio : *Quamobrem de omnibus te laudo, te benedico, te glorifico per sempiternum pontificem Jesum Christum dilectum Filium tuum, per quem tibi una cum ipso in Spiritu Sancto gloria nunc et in sæcula sæculorum, amen.* 1° San Policarpo llama á Cristo *pontífice eterno;* nadie, pues, sino Dios es eterno. 2° Glorifica al Hijo con el Padre, y le atribuye una gloria igual : lo

que ciertamente no hubiera podido hacer, si no hubiera creido que el Hijo era Dios como el Padre. Ademas, el mismo san Policarpo en su carta á los filipenses enseña que pertenece al Hijo como al Padre el conferir la gracia y la salvacion : *Deus autem Pater, et Jesus Christus sanctificet vos in fide et veritate... et det vobis sortem et partem inter sanctos suos.*

26. San Justino, filósofo y mártir que murió el año 161, establece claramente en sus *Apologías* la divinidad de Jesucristo. Hé aquí lo que dice en la primera: *Christus filius Dei Patris qui solus proprie filius dicitur, ejusque Verbum, quod simul cum illo ante creaturas et existit, et gignitur.* Asi que, segun este santo doctor, Cristo es propiamente el Hijo, y el Verbo que existe con el Padre, antes de todas las criaturas, engendrado por el Padre ; el Verbo es, pues, el propio Hijo de Dios, que existe con el Padre antes de las criaturas ; no es pues el Verbo una criatura. En la segunda Apología se leen estas palabras : *Cum Verbum primogenitus Dei sit, Deus etiam est.* En su Diálogo con Trifon demuestra san Justino, que Cristo es llamado en el Antiguo Testamento *Dominus virtutum, Deus Israelis ;* de donde concluyó contra los judíos : *Si dicta prophetarum intellexissetis non inficiati essetis ipsum esse Deum, singularis et ingeniti Dei filium.* Paso en silencio otros lugares en donde se encuentran las mismas cosas para responder á las objeciones que hacen los socinianos. Dicen que san Justino en su Diálogo con Trifon, y en su Apología, afirma que el Padre es causa del Verbo, y que es anterior al Verbo. Hé aquí la respuesta : El padre es causa del Hijo no en el sentido que haya sido criado, sino en el de que le engendra y produce ; como el Padre es antes que

el Hijo, no por razon de tiempo, sino por razon de orígen; y hé aquí, porque algunos doctores llaman al Padre *Causa del Hijo* en cuanto es su principio. Objetan tambien los socinianos que san Justino da al hijo la cualidad de ministro de Dios, *Administrum esse Deo.* Respóndese á esto : Que es ministro como hombre, ó en cuanto á la naturaleza humana. Usan tambien de otras sutilezas que pueden verse con sus respuestas correspondientes en Juenin (Theol., tom. 3, c. 1, § I); pero las solas palabras de san Justino que hemos citado: *Cum Verbum Deus etiam est,* responden á todo.

27. San Ireneo, discípulo de S. Policarpo, y obispo ce Lyon, que murió al principio del siglo segundo, atestigua que el Hijo es verdadero Dios como el Padre, cuando dice (l. 3. adv. Hæres , c. 6) : *Neque igitur Dominus* (Pater), *neque Spiritus Sanctus eum absolute* Deum *nominassent, nisi esset vere Deus.* Y en otro lugar escribe (l. 4. c. 8) : *Mensura est Pater, et infinitus; et hunc tamen capit, et metitur Filius, et hunc quoque infinitum esse necesse est.* Oponen los herejes á unos testimonios tan formales, que san Ireneo enseña que solo el Padre conoce el dia del juicio, y que es mayor que el Hijo; pero ya se ha respondido á esto en el número 10. Tambien se lee en otro pasaje de S. Ireneo (l. 3, c. 11) : *Ipse igitur Christus cum Patre vivorum est Deus.*

28. Atenágoras de Atenas, filósofo cristiano, escribe en su *Apología del Cristianismo* á los emperadores Antonino y Commodo, que la razon por la cual se dice que todo ha sido hecho por el Hijo (*omnia per ipsum facta sunt*), es esta : *Cum sit unum Pater et Filius, et sit in Patre Filius, et Pater in Filio, unitate et virtute Spiritus,*

mens et Verbum Dei Filius est. En estas palabras, *cum sit unum Pater et Filius*, enuncia la unidad de naturaleza entre el Hijo y el Padre; en estas otras, *et sit in Patre Filius, et Pater in Filio*, establece la propiedad de la Trinidad llamada por los teòlogos *circuminsession*, por la cual una persona está en otra. Añade despues : *Dum asscrimus et Filium ipsius Verbum, et Spiritum sanctum virtute unitos.*

29. Teofilo, obispo de Antioquía, bajo el Emperador Marco-Aurelio, escribia (Theoph., l. 5, Allegor. in Evang.): *Sciendum est, quod Christus Dominus noster ita verus homo et verus Deus est, de Patre Deo Deus, de matre homine homo.* Hé aquí cómo se expresa Clemente de Alejandría (in Admon. ad Græcos) : *Nunc autem apparuit hominibus hic ipse Verbum, qui solus est ambo, Deus et homo..... Verbum divinum, qui re vera est Deus manifestissimus.* Y en otro lugar dice (l. 1, Pædagog., c. 8) : *Nihil ergo odio habet Deus, sed neque Verbum; utrumque enim unum est nempe Deus, dixit enim :* In principio erat Verbum, et Verbum erat in Deo, et Deus erat Verbum. Orígenes (l. 3, contra Cels.) escribe estas palabras contra Celso, que echaba en cara á los cristianos el que tuviesen á Jesucristo por Dios, no obstante de haber muerto : *Sciant isti criminatores, hunc Jesum, quem jam olim Deum, Deique Filium esse credimus.* Y en otro lugar dice (l. 4, contra Cels.) : que si Cristo padeció como hombre, de ninguna manera padeció el Verbo que era Dios : *Responderi potest, distinguendum divini Verbi naturam, quæ Deus est, et Jesu animam.* Me abstengo de copiar las palabras que siguen, y las cuales han dado lugar á los téologos á poner en duda la fe de Orígenes, como puede verse en Natal Alejandro

(sect. 3, diss. 16, art. 2); pero es manifiesto, segun las que hemos citado, que Orígenes confesaba que Jesus era Dios, é hijo de Dios.

50. Dionisio de Alejandría fue acusado hácia la mitad del siglo III, de haber negado que el Verbo fuese consustancial al Padre; pero él se justifica con estas palabras: *Ostendi crimen, quod deferunt contra me, falsum esse, quasi qui non dixerim Christum esse Deo consubstantialem* (apud S. Athan., t. 1, p. 561). S. Gregorio Taumaturgo, que fue discípulo de Orígenes, y obispo del Ponto, que asistió al sínodo de Antioquía celebrado contra Pablo de Samosata, se expresa de esta manera en su profesion de fe (part. 1, op. apud Greg. Nyss. in vita Greg. Thaum.): *Unus Deus, Pater Verbi viventis... perfectus perfecti genitor, Pater filii unigeniti, unus Dominus, solus ex solo; Deus ex Deo..... unusque Spiritus Sanctus ex Deo existentiam habens.* San Metodio, obispo de Tyro, como asegura san Gerónimo (de Scrip. eccl. c. 54), martirizado bajo el imperio de Diocleciano, dice hablando del Verbo en su libro de *Martyribus* citado por Teodoreto (Dial. 1, p. 57): *Dominum et Filium Dei, non qui rapinam arbitratus est, esse æqualem Deo.*

51. Pasemos á los padres latinos. San Cipriano, obispo de Cartago (de Unit. eccl.), prueba la divinidad del Verbo con los mismos textos que ya hemos copiado: *Dicit Dominus* Ego et Pater unum sumus. *Et iterum de Patre, et Filio et Spiritu sancto scriptum est:* et hi tres unum sunt. Y en otro lugar dice (de Idol. variet.): *Deus cum homine miscetur, hic Deus noster, hic Christus est.* Paso en silencio los testimonios de san Dionisio de Roma, de san Atanasio, de Arnobio, Lactancio, Mi-

nucio Felix, Zenon y otros autores antiguos que defienden con vigor la divinidad del Verbo. Me contentaré con referir aquí algunos pasajes de Tertuliano, una vez que los socinianos se han prevalido de la autoridad de este Padre. Dice hablando del Verbo (Apol., c. 21): *Hunc ex Deo prolatum didicimus, et prolatione generatum, et idcirco Filium Dei, et Deum dictum ex unitate substantiæ. Ita de Spiritu Spiritus, et de Deo Deus, et lumen de lumine.* Y en otra parte: *Ego et Pater unum sumus ad substantiæ unitatem, non ad numeri singularitatem* (contra Prax., c. 25). Se ve claramente por dichos textos que Tertuliano creia que el Verbo era Dios como el Padre, y consustancial al Padre. Nuestros adversarios nos oponen ciertos pasajes oscuros del mismo Padre, que por lo demas es muy oscuro en sus obras; pero puede verse la respuesta á todas las miserables sutilezas de aquellos, en diferentes autores (1).

32. Ademas es incontestable que por la autoridad de los padres de los tres primeros siglos, se ha mantenido constantemente en la Iglesia la fe de la divinidad y de la consustancialidad del Verbo con el Padre, como lo confiesa el mismo Socino (ep. ad Radoc., tom. 1 suor. oper.). Instruidos en la escuela de esta tradicion los trescientos diez y ocho padres del Concilio general de Nicea celebrado el año 325, redactaron la definicion siguiente de fe: *Credimus in unum Dominum Jesum Christum filium Dei ex Patre natum unigenitum, id est ex substantia Patris, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum ex Deo vero, consubstantialem Patri, per*

(1) Juenin. t. 3, q. 2, c. 1, a. 2, § 2.— Tournely, t. 2, q. 4, art. 3, sect. 2. — Anton. Theol. tract. de Trin. c. art. 3.

quem omnia facta sunt. La misma profesion de fe se ha conservado desde entonces ya siempre en los concilios generales siguientes y en toda la Iglesia.

§ III.

Respuesta á las objeciones.

33. Antes de entrar en materia no será fuera de propósito el referir aquí lo que dice san Ambrosio (l. 5. de Fide, c. 8. n. 115), relativo á la inteligencia de los lugares de la Escritura, de que abusan los herejes para impugnar la divinidad del Verbo confundiendo las cosas, dirigiendo contra Jesucristo como Dios, lo que no le conviene sino como á hombre : *Pia mens, quæ leguntur secundum carnem, divinitatemque distinguet, sacrilega confundit, et ad divinitatis detorquet injuriam, quidquid secundum humilitatem carnis est dictum.* Esto es precisamente lo que hacen los arrianos al combatir la divinidad del Verbo : no cesan de prevalerse de los pasajes en donde se dice que Jesucristo es inferior á su Padre. Para echar por tierra la mayor parte de sus argumentos, es, pues, necesario tener siempre á la mano esta respuesta, que Jesucristo como hombre es menor que el Padre, pero que como Dios por el Verbo al cual está unida su humanidad, es en todo igual al Padre. Asi que, hablando de Jesucristo como hombre, puede decirse que ha sido criado, que ha sido hecho, que obedece á su Padre, que le está sumiso y otras cosas semejantes.

34. Primera objecion. — Vengamos ahora á las importunas objeciones de nuestros adversarios. Nos oponen

en primer lugar el texto de san Juan (14, 28) : *Pater major me est*. Pero antes de objetarnos este pasaje, hubieran debido atender á las palabras precedentes de Jesucristo. *Si diligeretis me, gauderetis utique, quia vado ad Patrem; quia Pater major me est*. Jesucristo, pues no se reconoce inferior á su Padre mas que en cuanto á la humanidad, puesto que solo en el concepto de hombre es como va al cielo á su Padre. Por lo demas hablando despues el Salvador de sí en cuanto á la naturaleza divina, dice : *Ego et Pater unum sumus*, á cuyo texto pueden agregarse todos los demas que ya hemos alegado en el § 1, en donde se encuentra claramente expresada la divinidad del Verbo y de Cristo. Objetan en segundo lugar estas palabras de Jesucristo. *Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus, qui misit me* (Joan., 6, 38); y ademas estas otras de san Pablo : *Cum autem subjecta fuerint illi omnia, tum et ipse Filius subjectus erit ei, qui subjecit sibi omnia* (I Cor. 15, 28). Luego el Hijo obedece, luego está sujeto al Padre; no es pues Dios. En cuanto al primer texto respondemos, que Jesucristo designa las dos voluntades relatívas á las dos naturalezas que habia en él; á saber, la voluntad humana segun la cual debia obedecer al Padre, y la voluntad divina que le era comun con su Padre. En cuanto al segundo texto, dice S. Pablo, que el Hijo como hombre estará siempre sujeto al Padre, lo que es incontestable; ¿pero qué hay en esto de lo cual puedan prevalerse nuestros adversarios? Objetan en tercer lugar este pasaje de las Actas de los Apóstoles (3, 13) : *Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob, Deus Patrum nostrorum, glorificavit filium suum Jesum, quem vos tradidistis* etc. Véase, dicen,

cómo el Hijo está aquí opuesto al Padre que es llamado Dios. Se responde que es en cuanto hombre y no en cuanto Dios. De estas palabras : *Glorificavit Filium suum*, deben entenderse de Cristo respecto á la naturaleza humana. S. Ambrosio añade : *Quod si unius Dei nomine Pater intelligatur, quia ab ipso est omnis auctoritas*.

35. Segunda objecion. — Las objeciones que siguen tienen mucha relacion con las primeras. Se opone en cuarto lugar el texto de los proverbios (8, 22) : *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret à principio*. Asi es como se lee en la Vulgata, y esta leccion es conforme al texto hebreo; pero los setenta traducen : *Dominus creavit me initium viarum suarum*. Luego la sabiduría divina, de la cual se habla aquí (dicen los arrianos), ha sido creada. La misma consecuencia sacan de este pasaje del Ecclesiástico (24, 14) : *Ab initio et ante sæcula creata sum*. Al primer texto se responde, que la verdadera leccion es la de la Vulgata, y á ella sola debemos conformarnos segun el concilio de Trento; pero entendiendo bien la version griega, nada tiene que nos sea contrario, porque el término *creavit* que se halla en los proverbios, y en el Ecclesiástico, no significa estrictamente criar; sino que como enseñan san Gerónimo (in cap. 4, ep. ad Eph.) y san Agustin (lib. de Fide et Symb.), se toma indiferentemente por el verbo *gignere*. Asi que ya designa la creacion, y la generacion solamente, como consta de este pasaje del Deuteronomio (33. 18) : *Deum, qui te genuit, dereliquisti, et oblitus es Domini creatoris tui*, en donde la simple generacion está tomada por la creacion. El pasaje, pues, de los Proverbios no puede entenderse

mas que de la generacion eterna del Verbo, como es fácil convencerse de ello por el contexto, en donde se dice de la misma sabiduría : *Ab æterno ordinata sum, et ex antiquis... ante colles ego parturiebar*, etc., estas palabras, *ab æterno ordinata sum*, indican en qué sentido debe tomarse el término *creavit*. Pudiera tambien darse esta respuesta de S. Hilario (l. de Synod., c. 5), que es probable que la voz *creavit* se refiere á la naturaleza humana tomada en tiempo, y la de *parturiebar* á la generacion eterna del verbo : *Sapientia itaque, quæ se dixit creatam, eadem in consequenti se dixit et genitam; creationem referens ad parentis immutabilem naturam, quæ extra humani partis speciem et consuetudinem, sine imminutione aliqua ac diminutione sui creavit ex seipsa quod genuit.* Respecto del pasaje del Eclesiástico, las palabras siguientes : *Et qui creavit me, requievit in tabernaculo meo*, indican claramente que se habla en ellas de la sabiduría encarnada, pues que en efecto por medio de la encarnacion, Dios que crió á Jesucristo, *qui creavit me* (en cuanto á la humanidad), *requievit in tabernaculo meo*, descansó en esta misma humanidad. En seguida vienen estas palabras. *In Jacob inhabita, et in Israel hæreditare, et in electis meis mitte radices*, todas las cuales cosas convienen á la sabiduría increada, que tomó la carne de Jacob, y de Israel, y de esta manera se hizo la raiz de todos los escogidos. San Agustin (l. 5, de Trin., c. 12), san Fulgencio (l. contra serm., Fastid. Arian), y en especial san Atanasio (trat. 2, contra Arian), han adoptado esta interpretacion.

56. Tercera objecion. — Se arguye en quinto lugar con lo que san Pablo dice de Jesucristo : *Qui est imago ei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ* (Coloss., 1,

15). Concluyen de este pasaje que el Hijo es una criatura perfecta, mas sin embargo una pura criatura. Se puede responder con san Cirilo (l. 25, Thesaur.), que aquí se trata de Cristo relativamente á la naturaleza humana; pero mas comunmente se entienden estas palabras de la naturaleza divina: Cristo es llamado allí el primogénito de toda criatura, porque, como lo explica san Basilio (liv. 4, contra Eunom.), es la causa de todas: *Quoniam in ipso condita sunt universa in cœlis, et in terra.* En el mismo sentido le llama tambien el Apocalipsis (1, 5) *primogenitus mortuorum. Quod causa sit resurrectionis ex mortuis,* dice el mismo santo doctor. Tambien puede decirse que es el primogénito porque fue engendrado antes que nada existiese, como lo interpreta Tertuliano (contra Prax., c. 7): *Primogenitus est ante omnia genitus et unigenitus ut solus ex Deo genitus.* San Ambrosio (l. de Fide, c. 6) dice lo mismo: *Legimus primogenitum filium, legimus unigenitum: primogenitum, quia nemo ante ipsum; unigenitum, quia nemo post ipsum.*

57. Objecion cuarta. — Oponen lo sexto estas palabras de san Juan Bautista: *Qui post me venturus est, ante me factus est* (Joan., 1, 15). Y dicen, luego el Verbo ha sido criado. San Ambrosio (l. 3 de Fide) responde que por estas palabras, *ante me factus est,* no pretende san Juan decir otra que *mihi prælatus est et præpositus est,* y que da al punto la razon de esto cuando añade *quia prior me erat.* El Verbo le habia precedido desde la eternidad, y hé aquí por qué no era digno de desatarle el calzado. *Cujus non sum dignus ut solvam ejus corrigiam calceamenti.* La misma respuesta sirve para este pasaje de san Pablo: *Tanto melius angelis effectus*

(Hebr., 1, 4), es decir, tanto mas elevado en dignidad que los mismos ángeles.

58. Quinta objecion. — Arguyen en séptimo lugar con este pasaje de san Juan : *Hæc est vita æterna : ut cognoscant te solum Deum verum* (Patrem) *et quem misisti Jesum Christum* (Joan., 17. 3). Hé aquí, pues, dicen, que solo el Padre es verdadero Dios; pero se responde que la palabra *solum* no escluye de la divinidad mas que á las criaturas. Leemos en san Mateo : *Nemo novit Filium, nisi Pater; neque Patrem nisi Filius* (Matth., 11,27). Sin embargo ¿quién ha inferido jamás de estas palabras que el Padre no se conociese á sí mismo? Es, pues, necesario entender la partícula *solum*, en el texto que se nos opone, como se entiende en este del Deuteronomio (32, 12) : *Dominus solus dux ejus fuit, et non erat cum eo Deus alienus*, ó en este otro de san Juan, en dondé Jesucristo dice á sus discípulos : *Et me solum relinquatis* (Joan., 16, 32). En este último pasaje, la palabra *solum* no está allí para excluir al Padre puesto que el Salvador añade inmediatamente : *Et non sum solus, quia Pater mecum est*. En el mismo sentido debe tomarse el texto siguiente de san Pablo : *Scimus, quia nihil est idolum in mundo, et quod nullus est Deus, nisi unus. Nam etsi sunt qui dicantur dii sive in cœlo, sive in terra... Nobis tamen unus Deus Pater, ex quo omnia, et nos in illum; et unus Dominus Jesus Christus per quem omnia, et nos per ipsum* (1. Cor. 8, 4, 5 y 6). Estas palabras, *unus Deus Pater*, estan puestas para excluir los falsos dioses, y no la divinidad del Hijo, como ni estas, *et unus Dominus Jesus Christus* impiden que el Padre sea nuestro Señor.

59. Del mismo modo al texto siguiente que se nos

opone : *Unus Deus, et Pater omnium, qui est super omnes, et per omnia, et in omnibus* (Eph., 4, 6), se responde que estas expresiones *unus Deus, et Pater omnium*, no excluyen la divinidad de las otras dos personas ; ademas que la palabra *Pater* no debe tomarse aquí en el sentido estricto que no convenga mas que á la persona del Padre, sino en cuanto designa la esencia divina, y es propio á toda la Trinidad, á quien invocamos toda entera cuando decimos : *Pater noster, qui es in cœlis.* De la misma manera se explica este otro pasaje de la primera carta de san Pablo á Timoteo (2, 5) : *Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.* Estas palabras *unus Deus* no excluyen la divinidad de Jesucristo ; y las que siguen, *unus mediator Dei et hominum Christus Jesus,* indican claramente, dice san Agustin, que Jesucristo es Dios y hombre todo junto : *Mortem enim nec solus Deus sentire, nec solus homo superare potuisset.*

40. Sexta objecion. — Objetan en octavo lugar el texto de san Marcos (13, 32) : *De die autem illo, vel hora, nemo scit, neque angeli in cœlo, neque Filius, neque Pater.* Luego, dicen, el Hijo no conoce todas las cosas. Alguno ha respondido que Jesucristo no sabia el dia del juicio en cuanto hombre, sino solamente en cuanto Dios ; pero desechamos esta respuesta, porque dice la Escritura terminantemente que Cristo aun como hombre fue dotado de la plenitud de ciencia : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ, et veritatis* (Joan. 1, 14) ; y en otro lugar : *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi* (Coloss., 2, 3). Tratando san Ambrosio la misma cuestion, dice : *Quomodo nescivit judicii diem, qui horam*

judicii, et locum, et signa expressit, et causam? (L. 5 de Fide, c. 16, n. 204.) La iglesia de Africa exigió tambien una retractacion á Leporio que habia dicho que Cristo en cuanto hombre ignoró el dia del juicio, y se retractó voluntariamente. La verdadera respuesta es, que se dice haber ignorado Jesucristo el dia del juicio porque era inútil, y poco conveniente que lo manifestase á los hombres: esta doctrina es de san Agustin: *Quod dictum est, nescire Filium, sic dictum est, quia facit nescire homines, id est non prodit eis, quod inutiliter scirent.* Concluimos, pues, de estas palabras, que el Padre no ha querido que el Hijo manifestase aquel dia, y que el Hijo enviado del Padre ha podido decir que no lo sabia, porque no tenia mision de revelarlo.

41. Séptima objecion. — Oponen, en nono lugar, que solo el Padre es llamado bueno con exclusion del Hijo: *Quid me dicis bonum? Nemo bonus, nisi unus Deus* (Marc., 10, 18): Confiesa, pues, el mismo Cristo que no es Dios. Responde san Ambrosio (l. 2 de Fide, c. 1) que esto es una especie de reprension que Jesucristo dirige al jóven del Evanjelio, como si le dijera: ¿No me reconoces por Dios, y me llamas bueno? Dios solo es bueno por sí mismo y por esencia: *Ergo vel bonum non appella, vel Deum me esse crede,* son las palabras del santo doctor.

42. Octava objecion. — Oponen, lo décimo, que Cristo no tiene un pleno poder sobre las cosas criadas, puesto que responde á la madre de Santiago y de Juan que la pedia mandara sentar sus dos hijos uno á su derecha, y el otro á su izquierda en el cielo: *Sedere ad dexteram et sinistram, non est meum dare,* etc. (Mat., 20, 23). Respóndese á esto que las divinas escrituras

no nos permiten dudar que Cristo haya recibido de su Padre una plena potestad: *Sciens quia omnia dedit ei Pater in manus* (Joan. 13, 3). *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* (Matth. 2, 27): *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra* (Matth. 28, 18). ¿Cómo, pues, se dice que no le pertenece el dar á los hijos del Zebedeo el lugar que deseaban? La solucion de la dificultad se halla en la respuesta misma que les da el Señor: *Non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo.* Jesucristo no dice que no esté en su poder el distribuir los sitios en el cielo, sino que no puede darlos, *vobis*, á vosotros que fundais vuestras pretensiones para obtenerlos en un simple derecho de parentesco, porque el cielo se concede á los que el Padre ha preparado, así como Cristo que es igual al Padre. *Si omnia*, escribe S. Agustin, *quæ habet Pater, mea sunt; et hoc utique meum est, et cum Patre illa paravi* (l. 1 de Trin., c. 12).

43. Nona objecion. — Oponen, por último, este pasaje de S. Juan (v. 19): *Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem.* Santo Tomás (1 part. Q. 42, art. 6 ad 1.) responde: *Quod dicitur*, Filius non potest a se facere quidquam, *non subtrahitur Filio aliqua potestas, quam habeat Pater; cum statim subdatur*, quod quæcumque Pater facit, Filius similiter facit: *sed ostenditur quod Filius habeat potestatem a Patre, a quo habet naturam.* Unde dicit Hilarius (l. 9 de Trin.): *Naturæ divinæ hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, quod non agat a se.* La misma respuesta puede aplicarse á estos otros textos que nos oponen los adversarios: *Mea doctrina non est mea* (Joan. 7, 16). *Pater diligit Filium, et omnia demons-*

trat ei (Joan. 5, 20). *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* (Matth. 2, 27). Pretenden inferir de estos pasajes que el Hijo no puede ser Dios por naturaleza y sustancia. Pero se responde que siendo engendrado el Hijo por el Padre, recibe de él por comunicacion todas las cosas, y que el Padre engendrando al Hijo le comunica todo lo que tiene, excepto la paternidad, por la cual es relativamente opuesto al Hijo ; y esta es la razon porque el poder, la sabiduría y la voluntad son perfectamente una misma cosa en el Padre, en el Hijo, y en el Espíritu-Santo. Los arrianos oponen muchos otros textos de la escritura; mas como no contienen dificultades particulares, será fácil responder á ellos por lo que hemos dicho.

DISERTACION TERCERA.

REFUTACION DE LA HEREJÍA DE MACEDONIO, QUE NEGABA LA DIVINIDAD DEL ESPÍRITU-SANTO.

1. No negó Arrio formalmente la divinidad del Espíritu-Santo ; pero sus principios la combatian, porque es evidente que si el Hijo no era Dios, el Espíritu-Santo que procede del Padre y del Hijo, tampoco podia serlo. Sin embargo, Aecio, Eunomio, Eudoxio, y los demas discípulos de Arrio, que enseñaron despues que el Hijo era desemejante al Padre, combatieron la divinidad del Espíritu-Santo, y de este número fue Macedonio, que

defendió y divulgó esta herejía con el mayor encarnizamiento. Hemos demostrado contra los socinianos, al refutar la herejía de Sabelio, que el Espíritu-Santo es la tercera persona de la Santísima Trinidad, subsistente y realmente distinta del Padre y del Hijo : vamos á probar ahora que el Espíritu-Santo es verdadero Dios, igual y consustancial al Padre y al Hijo.

§ I.

Se prueba la divinidad del Espíritu-Santo por las santas Escrituras, por la tradicion de los padres, y por los concilios generales.

2. Primera prueba. — Se toma de las escrituras. Ciertamente que bastaria un solo texto para establecer de una manera evidente este dogma católico, y seria el de san Mateo, en que Jesucristo impone á sus discípulos la obligacion de promulgar la fe : *Euntes ergo, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus-Sancti* (Matth. 28, 19). Por esta creencia se profesa la religion cristiana que está fundada en el misterio de la Trinidad, el mas augusto de nuestra fe : por la virtud de estas palabras se imprime el carácter de cristiano en todo hombre que entra en la iglesia por la via del bautismo, cuya forma aprobada por todos los santos padres, y usada desde los primeros siglos, es esta : *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus-Sancti*. Nombrar seguidas las tres personas y sin la menor distincion, es reconocer que son iguales en poder y en virtud. Decir *in nomine* en singular, y no *in nominibus*, es proclamar la unidad de esencia de estas mismas personas divinas. Poniendo la conjuncion copu-

trat ei (Joan. 5, 20). *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* (Matth. 2, 27). Pretenden inferir de estos pasajes que el Hijo no puede ser Dios por naturaleza y sustancia. Pero se responde que siendo engendrado el Hijo por el Padre, recibe de él por comunicacion todas las cosas, y que el Padre engendrando al Hijo le comunica todo lo que tiene, excepto la paternidad, por la cual es relativamente opuesto al Hijo ; y esta es la razon porque el poder, la sabiduría y la voluntad son perfectamente una misma cosa en el Padre, en el Hijo, y en el Espíritu-Santo. Los arrianos oponen muchos otros textos de la escritura; mas como no contienen dificultades particulares, será fácil responder á ellos por lo que hemos dicho.

DISERTACION TERCERA.

REFUTACION DE LA HEREJÍA DE MACEDONIO, QUE NEGABA LA DIVINIDAD DEL ESPÍRITU-SANTO.

1. No negó Arrio formalmente la divinidad del Espíritu-Santo ; pero sus principios la combatian, porque es evidente que si el Hijo no era Dios, el Espíritu-Santo que procede del Padre y del Hijo, tampoco podia serlo. Sin embargo, Aecio, Eunomio, Eudoxio, y los demas discípulos de Arrio, que enseñaron despues que el Hijo era desemejante al Padre, combatieron la divinidad del Espíritu-Santo, y de este número fue Macedonio, que

defendió y divulgó esta herejía con el mayor encarnizamiento. Hemos demostrado contra los socinianos, al refutar la herejía de Sabelio, que el Espíritu-Santo es la tercera persona de la Santísima Trinidad, subsistente y realmente distinta del Padre y del Hijo : vamos á probar ahora que el Espíritu-Santo es verdadero Dios, igual y consustancial al Padre y al Hijo.

§ I.

Se prueba la divinidad del Espíritu-Santo por las santas Escrituras, por la tradicion de los padres, y por los concilios generales.

2. Primera prueba. — Se toma de las escrituras. Ciertamente que bastaria un solo texto para establecer de una manera evidente este dogma católico, y seria el de san Mateo, en que Jesucristo impone á sus discípulos la obligacion de promulgar la fe : *Euntes ergo, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus-Sancti* (Matth. 28, 19). Por esta creencia se profesa la religion cristiana que está fundada en el misterio de la Trinidad, el mas augusto de nuestra fe : por la virtud de estas palabras se imprime el carácter de cristiano en todo hombre que entra en la iglesia por la via del bautismo, cuya forma aprobada por todos los santos padres, y usada desde los primeros siglos, es esta : *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus-Sancti*. Nombrar seguidas las tres personas y sin la menor distincion, es reconocer que son iguales en poder y en virtud. Decir *in nomine* en singular, y no *in nominibus*, es proclamar la unidad de esencia de estas mismas personas divinas. Poniendo la conjuncion copu-

lativa *et*, se confiesa la distincion real que existe entre estas personas : de otra manera, si se dijese *in nomine Patris, Filii, et Spiritus-Sancti*, podria tomarse el término *Spiritus-Sancti*, no por un nombre propio y sustantivo, como lo es en efecto, sino por un simple adjetivo, por un simple epíteto dado al Padre y al Hijo. Por esta misma razon, dice Tertuliano, que quiso el Señor que en la administracion del bautismo se hiciese una ablucion cada vez que se nombra una persona, á fin de que creyesemos firmemente que las tres personas de la Trinidad son entre sí realmente distintas : *Mandavit ut tingerent in Patrem, et Filium, et Spiritum-Sanctum : non in unum, nam nec semel, sed ter ad singula nomina in personas singulas tingimur* (Tertull., contra Prax., c. 26).

3. S. Atanasio escribe en su famosa carta á Serapion que en el bautismo se une de tal modo el nombre del Espíritu-Santo al del Padre y del Hijo, que si se omitiera seria nulo el sacramento : *Qui de Trinitate aliquid eximit, et in solo Patris nomine baptizatur, aut solo nomine Filii, aut sine Spiritu in Patre, et Filio, nihil accipit; nam in Trinitate initiatio perfecta consistit* (ep. 1, ad Serapion, n. 30. Así no hay bautismo sin la invocacion del Espíritu-Santo, porque el bautismo es un sacramento en el cual se profesa la fe, y esta fe contiene la creencia de las tres divinas personas unidas en una sola esencia : por manera que quien negase una sola persona, negaria al mismo Dios. Esto es lo que expresa el pasaje siguiente del mismo santo doctor (ibidem). *Qui Filium a Patre dividit, aut Spiritum-Sanctum ad creaturarum conditionem detrahit, neque Filium habet, neque Patrem. Et quidem merito; ut enim unus est*

baptismus, qui in Patre, et Filio, et Spiritu-Sancto confertur, et una fides est in eamdem Trinitatem, ut ait Apostolus; sic Sancta Trinitas in seipsa consistens, et in se unita, nihil habet in re factarum rerum. Así que, á la manera que la unidad de la Trinidad es indivisa, así tambien la fé en las tres personas unidas en ella es una é indivisa; y por esto debemos creer que el nombre del Espíritu-Santo, es decir, de la tercera persona divina, tantas veces repetido en las escrituras de una manera expresa, no es un nombre imaginario ó inventado al placer, sino el verdadero de la tercera persona, que es Dios como el Padre y el Hijo. Yo, pues, sería de parecer que al escribir el nombre del Espíritu-Santo se pusiese entre las dos voces que le componen una rayita (1) para indicar que no son simplemente dos palabras que puedan aplicarse al Padre y al Hijo, sino verdaderamente un solo nombre propio, el de la tercera persona de la Santísima Trinidad. Y añade san Atanasio (ep. 3 ad Serapion. n. 6), ¿con qué fin hubiera Jesucristo asociado al Padre y al Hijo el Espíritu-Santo si este último no hubiese sido mas que una simple criatura? ¿Qué faltaba, pues, á Dios para que llamase á una sustancia extraña á partir con él su gloria? *Quod si Spiritus creatura esset, non cum Patre copulasset, ut Trinitas sibi ipsi dissimilis esset, si extraneum quidpiam et alienum adjungeretur. Quid enim Deo deerat, ut quidquam diver-*

(1) Tan fundada y crítica es la observacion de san Alfonso Ligorio que honra sobremanera el buen sentido y delicado ingenio con que está dictada. Desde ahora, pues, se notará que cuantas veces haya de escribir el nombre de la tercera persona de la Santísima Trinidad, lo haré en la forma que indica el santo ser de su agrado. Se ve, pues, muy en claro cuán ingenioso es un celo discreto, y cómo previene todos los riesgos que pudiera correr aun remotamente la causa por él sustentada

sæ substantiæ assumeret, etc., ut cum illo glorificaretur?

4. Segunda prueba. — Al texto de S. Mateo que acabamos de referir, y en el cual nuestro Señor Jesucristo intima á sus discípulos, no solamente que bauticen en el nombre de las tres personas, sino tambien que instruyan á los fieles en la creencia de estas mismas personas : *Docete omnes gentes, baptizantes, eos in nomine Patris,* etc., corresponde este otro de san Juan . *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, et Spiritus-Sanctus; et hi tres unum sunt* (Joan. 1, Ep. 5, 7). Estas palabras (como dijimos en la disertacion contra Sabelio n. 9) denotan evidentemente la unidad de naturaleza, así como la distincion de las tres personas divinas. Dice el texto : *et hi tres unum sunt* : si los tres testigos son una misma cosa, luego cada uno de ellos tiene la misma divinidad, ó la misma sustancia : de otra manera, dice san Isidoro (l. 7 Etymol., c. 4), no seria verdad el texto de S. Juan : *Nam cum tria sint, unum sunt*. San Pablo expresa la misma verdad escribiendo á los fieles de Corinto : *Gratia Domini nostri Jesuchristi, et charitas Dei, et communicatio Sancti-Spiritus, sit cum omnibus vobis* (2 Cor. 13, 13).

5. Prueba tercera. — La divinidad del Espíritu-Santo se enseña terminantemente en los lugares de la escritura, en donde se habla de su mision sobre la iglesia. Se lee en el evangelio de san Juan (14, 16) : *Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum*. Por estas palabras, *alium Paracletum,* da á entender claramente Nuestro Señor la igualdad que existe entre él y el Espíritu-Santo. Dice tambien en el capítulo 15 y 16 del mismo evangelio : *Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis*

a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me. Jesucristo, pues, envia al Espíritu de verdad, *ego mittam vobis,* etc. : mas este Espíritu no puede ser entendido del Espíritu propio de Cristo, porque el Espíritu propio se da y se comunica, pero no se envia : *enviar* significa trasmitir una cosa distinta de la persona que envia. Añade el Salvador: *qui à Patre procedit;* la procesion, respecto de las personas divinas, lleva consigo la igualdad : tambien han empleado los santos padres este argumento contra los arrianos para probar la divinidad del Verbo, como puede verse en S. Ambrosio (l. 1 de Spir.-S., c. 4). La razon es clara : proceder de otro es recibir el ser mismo del principio de donde parte la procesion. Si, pues, el Espíritu-Santo procede del Padre, recibe de él necesariamente la divinidad, tal como existe en el Padre mismo.

6. Cuarta prueba. — Otra prueba muy convincente en favor de la divinidad del Espíritu-Santo es, que en las escrituras es llamado Dios como el Padre, sin adicion, restriccion, ni desigualdad. Isaías (cap. 6, v. 1 de sus profecías) habla en esta materia del Dios Supremo : *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum... Seraphim stabant super illud... et clamabant alter ad alterum, et dicebant : Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum, plena est omnis terra gloria ejus... Et audivi vocem Domini dicentis... Vade, et dices populo huic : Audite audientes, et nolite intelligere... Excæca cor populi hujus, et aures ejus aggrava.* San Pablo, pues, nos asegura que este Dios Supremo de que habla Isaías es el Espíritu-Santo : hé aquí sus palabras : *Quia bene Spiritus-Sanctus locutus est per Isaiam prophetam ad Patres nostros, dicens : Vade ad populum istum, et*

dic ad eos : Aure audietis, et non intelligetis, etc. (Act. 28, 25 y 26). Se ve, pues, que el Espíritu-Santo es el mismo Dios á quien llama Isaías *Dominus Deus exercituum*. San Basilio (l. 5 contra Eunom.) hace una bella observacion sobre este texto de Isaías : dice que estas mismas palabras, *Deus exercituum*, son aplicadas al Padre por Isaías en el pasaje que acabamos de citar : al Hijo por san Juan, en el versículo 38 y siguientes del capítulo doce, en el cual refiere el texto de Isaías ; y en fin al Espíritu-Santo por san Pablo, como ya hemos visto. Escuchemos á san Basilio : *Propheta inducit Patris in quem Judæi credebant, Personam : Evangelista, Filii : Paulus, Spiritus; illum ipsum qui visus fuerat unum Dominum Sabaoth communiter nominatus. Sermonem quem de hypostasi instituerunt, distinxere, indistincta manente in eis de uno Deo sententia*. El Padre, el Hijo, y el Espíritu-Santo son, pues, tres personas distintas; y sin embargo, todas son el mismo Dios que habla por la boca de los profetas. Citando el Apóstol estas palabras del salmo 94 (v. 9) : *Tentaverunt me Patres vestri*, asegura que este Dios, tentado por los israelitas, no es otro que el Espíritu-Santo : *Quapropter sicut dicit Spiritus-Sanctus... Tentaverunt me Patres vestri* (Hebr. 3, 7 y 9).

7. Se confirma esta verdad con el testimonio de san Pedro (Act. 1, 16), que atestigua que el Espíritu-Santo es el mismo Dios que habló por boca de los Profetas : *Oportet impleri scripturam, quam prædixit Spiritus-Sanctus per os David*. Y en su segunda Carta (cap. 1, v. 21) : *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu-Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines*. El mismo san Pedro en la repren-

sion que dirige á Ananías, dá al Espíritu-Santo el nombre de Dios, por oposicion á la criatura: *Anania cur tentavit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui-Sancto, et fraudare de pretio agri... Non es mentitus hominibus, sed Deo* (Act. 5, 4). Que san Pedro haya querido designar aquí por Dios la tercera persona de la Trinidad, es manifiesto por el mismo pasaje; y así lo han reconocido san Basilio (l. 1 contra Eunom. et lib. de Spir.-S. c. 16), san Ambrosio (l. 1 de Spir.-S. c. 4), san Gregorio Nazianceno (orat. 37), san Agustin y otros padres. Hé aquí lo que dice san Agustin (l. 2 contra Maximin. c. 21): *Atque ostendam, Deum esse Spiritum-Sanctum,* non es, *inquit*, mentitus hominibus, sed Deo.

8. Prueba quinta. — Otra prueba no menos evidente de la divinidad del Espíritu-Santo es que la Escritura le atribuye propiedades que no pueden convenir mas que á aquel solo que es Dios por naturaleza; y desde luego la inmensidad que llena el mundo, á qué otro puede convenir sino á Dios? *Cœlum et terram ego impleo*, dice el Señor (Jer. 23, 24). La escritura atestigua, pues, que el Espíritu Santo llenó el mundo: *Spiritus Domini replerit orbem terrarum* (Sap. 1, 17). Luego el Espíritu-Santo es Dios. Escuchemos á san Ambrosio: *De qua creatura dici potest, universa: quia repleverit quod scriptum est de Spiritu-Sancto: Effundam de Spiritu meo super omnem carnem*, etc. *Domini enim est omnia complere, qui dicit: Ego cœlum et terram impleo* (l. 1, de Spir.-S., c. 7). Se leen ademas en las Actas de los apóstoles (2, 4) estas palabras: *Repleti sunt omnes Spiritu-Sancto*. ¿Se vió jamás en las escrituras, exclama Dydimo, que alguno estuviese lleno de una criatura? *Nemo autem in scripturis, sive in consuetudine sermonis*

plenus creatura dicitur. Resta que concluir que todos fueron verdaderamente llenos de Dios, y este Dios era el Espíritu-Santo.

9. En segundo lugar si creemos á san Ambrosio, á solo Dios pertenece el conocer los secretos de la Divinidad : *Nemo enim inferior superioris scrutatur arcana*. San Pablo nos revela que : *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita et quæ Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei* (1 Cor. 2, 10 y 11). Concluimos pues, que el Espíritu-Santo es Dios; porque, exclama Pascasio, ¿si á Dios solo pertenece el conocer el corazon del hombre, *scrutans corda, et renes Deus*, cuanto mas el sondear las profundidades de Dios? *Si enim hominis occulta cognoscere divinitatis est proprium, quanto magis scrutari profunda Dei summi in persona Spiritus-Sancti majestatis insigne est?* Con el mismo texto de san Pablo prueba san Atanasio la consustancialidad del Espíritu-Santo con el Padre y el Hijo. A la manera, dice, que el espíritu del hombre, que conoce los secretos del hombre no le es extraño, sino de la misma sustancia, así tambien el Espíritu-Santo que conoce los secretos de Dios, no pudiera serle extraño; antes bien tiene con Dios una sola y misma sustancia : *Annon summæ impietatis fuerit dicere, rem creatam esse Spiritum qui in Deo est, et qui profunda Dei scrutatur? nam qui in ea mente est, fateri utique cogetur, spiritum hominis extra hominem esse* (ep. 1, ad Serapion. n. 22).

10. — 3° A solo Dios conviene la omnipotencia; y sin embargo vemos que el salmo (33, 6), la atribuye al Espíritu-Santo : *Verbo Domini cœli firmati sunt, et*

Spiritu oris ejus omnis virtus eorum. San Lucas es aun mas terminante en el pasaje en donde refiere la respuesta que dió el Arcangel á la Santísima Vírgen, cuando le preguntó que cómo habia de ser madre, despues de haber consagrado á Dios su virginidad : *Spiritus-Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi... Quia non est impossibile apud Deum omne Verbum* (Luc. 1, 35). Hé aquí, pues, que nada es imposible al Espíritu-Santo. Él es quien ha criado el universo : *Emitte Spiritum tuum, et creabuntur* (Psal. 103, 30). Se lee en Job : *Spiritus Domini ornavit cœlos* (Job. 26, 13). El poder de criar es una propiedad que solo pertenece á la omnipotencia divina. Lo cual hizo decir á san Atanasio (ep. 3, ad Serapion. n. 5) : *Cum hoc igitur scriptum sit, manifestum est, Spiritum non esse creaturam, sed in creando adesse : Pater enim per Verbum in Spiritu creat omnia, quandoquidem ubi Verbum, illic et Spiritus ; et quæ per Verbum creantur, habent ex Spiritu per Filium vim existendi. Ita enim scriptum est* (Psal. 32) : Verbo Domini cœli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum. *Nimirum ita Spiritus indivisus est à Filio, ut ex supradictis nullus sit dubitandi locus.*

11. — 4° La gracia de Dios no puede venir sino de Dios mismo : *Gratiam et gloriam dabit Dominus* (Ps. 17, 15). Está escrito del Espíritu-Santo : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum-Sanctum, qui datus est nobis* (Rom. 5, 5). Sobre lo cual hace Dydimo (lib. de Spir. Sanct.) esta observacion : *Ipsum effusionis nomen increatam Spiritus-Sancti substantiam probat; neque enim Deus, cum angelum mittit, effundam dicit de angelo meo.* Respecto á la justificacion dijo el

mismo Jesucristo á sus discípulos : *Accipite Spiritum-Sanctum ; quorum remisseritis peccata, remittuntur eis* (Joan. 20, 22 y 23). Si el poder de perdonar los pecados viene del Espíritu-Santo, claro está que es Dios. Ademas nos asegura el apóstol que Dios es quien obra todas las cosas en nosotros : *Deus qui operatur omnia in omnibus* (1 Cor. 12, 6), y añade en seguida en el mismo lugar (v. 2), que Dios es el mismo Espíritu-Santo : *Hoc autem omnia operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult.* Por esto, dice san Atanasio, nos enseña la Escritura que la operacion de Dios es la del Espíritu-Santo.

12. — 5º Nos dice san Pablo que somos los templos de Dios (1 Cor. 3, 16) : *Nescitis quia templum Dei estis.* Y despues añade en otro lugar de la misma carta (6, 16), que nuestro cuerpo es el templo del Espíritu-Santo : *An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus-Sancti, qui in vobis est?* Si somos los templos de Dios, y los del Espíritu-Santo, preciso es convenir en que el Espíritu-Santo es Dios ; de otro modo, si el Espíritu-Santo no es mas que una criatura, será necesario decir que el templo de Dios es tambien el de la criatura : tal es el raciocinio de san Agustin, hé aquí sus palabras : *Si Deus Spiritus-Sanctus non esset, templum utique nos ipsos non haberet... Nonne si templum alicui sancto vel angelo faceremus, anathemaremur à veritate Christi et ab Ecclesia Dei ; quoniam creaturæ exhiberamus eam servitutem, quæ unitantum debetur Deo. Si ergo sacrilegi essemus, faciendo templum cuicumque creaturæ quomodo non est Deus verus, cui non templum facimus, sed nos ipsi templum sumus?* Resumiendo san Fulgencio en pocas palabras las pruebas que hemos sacado de la Es-

tam vobis a Patre spiritum veritatis, qui a Patre procedit. Este pasaje establece contra los arrianos y macedonianos que el Espíritu-Santo no solamente procede del Padre, cuyo dogma fue despues definido en el concilio de Constantinopla en estos términos: *Et Spiritum-Sanctum Dominum, et vivificantem, et ex Patre procedentem,* etc.; sino que prueba al mismo tiempo que el Espíritu-Santo procede del Hijo: hé aquí sus palabras: *quem ego mittam vobis,* las cuales se encuentran repetidas en otros lugares del mismo evangelio de san Juan: *Si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos, si autem abiero, mittam eum ad vos* (Joan. 16, 7); *Paracletus autem Spiritus-Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo* (Joan. 14, 26). En la divinidad no puede ser enviada una persona sino por la otra de quien procede: así el Padre que es el orígen de la divinidad, no consta en parte alguna de la escritura que sea enviado; y el Hijo que no procede mas que del Padre, se dice que es enviado por él; pero jamás por el Espíritu-Santo: *Sicut misit me vivens Pater,* etc. *Misit Deus Filium suum factum ex muliere,* etc. Luego si el Espíritu-Santo es enviado por el Padre y por el Hijo, es necesario que proceda de ambos; y esta consecuencia es tanto mas necesaria, cuanto que la mision de una persona divina por otra no puede hacer ni por via de mandato, ni de instruccion, ni de otra manera alguna, teniendo las tres personas divinas una autoridad igual, y una igual sabiduría. No queda, pues, cómo entender esta mision sino del orígen y de la procesion de las personas, procesion que no implica dependencia ni desigualdad. Luego si el Espíritu-Santo es enviado por el Hijo, necesariamente procede de él. *Ab illo itaque mittitur, a quo*

emanat, dice san Agustin (l. 4, de Trin., c. 20); y añade en seguida: *Sed Pater non dicitur missus, non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat.*

3. Replican los griegos que el Hijo no envia á la persona del Espíritu-Santo, sino únicamente los dones de la gracia, que se le atribuyen. Respóndese á esto que semejante explicacion es inadmisible, puesto que se dice en el mismo lugar del Evangelio de san Juan, que el Espíritu de verdad enviado por el Hijo, procede del Padre: *Quem ego mittam vobis a Patre, Spiritus veritatis, qui a Patre procedit.* No son, pues, los dones del Espíritu-Santo los enviados por el Hijo, sino el mismo Espíritu de verdad que procede del Padre.

4. Segunda prueba. — Se prueba en segundo lugar este dogma por todos los pasajes de la Escritura, en los cuales el Espíritu-Santo es llamado el Espíritu del Hijo: *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra* (Gal., 4, 6); así como vemos que en otras partes es llamado el Espíritu del Padre: *Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis* (Matth., 10, 20). Si el Espíritu-Santo es llamado el espíritu del Padre, únicamente porque de él procede, ¿por qué razon será tambien llamado el espíritu del Hijo, sino porque procede tambien de él? Así discurre san Agustin (Tract., 99 in Joan.): *Cur non credamus quod etiam de Filio procedat Spiritus-Sanctus, cum Filii, quoque ipse sit Spiritus?* Y no se diga, como lo hacian los griegos, que el Espíritu-Santo es llamado el espíritu del Hijo porque la persona del Espíritu-Santo es consustancial al Hijo; porque en tal caso pudiera decirse igualmente que el Hijo es el espíritu del Espíritu-Santo, puesto que le es tambien consustancial. Tampoco pue-

de decirse que es el espíritu del Hijo porque es su instrumento, ó porque es su santidad extrínseca, pues que esta clase de cosas no pueden decirse de las personas divinas. Luego el Espíritu es llamado el espíritu del Hijo porque de él procede. Esto es lo que Jesucristo quiso dar á entender á sus discípulos, cuando habiéndose manifestado á ellos despues de su resurreccion, *insufflavit et dixit eis : Accipite Spiritum-Sanctum*, etc. (Joan. 20, 22). Sopló, *insufflavit, et dixit*, para designar que así como el soplo procede de la boca, así el Espíritu-Santo procedia de él. Escuchemos á san Agustin que hace valer esta prueba de una manera admirable (l. 4 de Trin., c. 20) : *Nec possumus dicere, quod Spiritus-Sanctus et a Filio non procedat; neque enim frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur. Nec video quid aliud significare voluerit, cum sufflans in faciem discipulorum ait :* Accipite Spiritum-Sanctum, *Neque enim flatus ille corporeus... Substantia Spiritus-Sancti fuit, sed demonstratio per congruam significationem, non tantum a Patre, sed a Filio procedere Spiritum-Sanctum.*

5. Tercera prueba. — Se halla la prueba de dicha verdad en todos los lugares de la Escritura en donde se dice que el Hijo tiene todo lo que tiene el Padre, y que el Espíritu-Santo recibe del Hijo. Nótense estas palabras de san Juan (16, 13 y sig.) : *Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem; non enim loquetur, a semetipso, sed quæcumque audiet loquetur, et quæ ventura sunt annuntiabit vobis. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis. Omnia quæcumque habet Pater mea sunt; propterea dixi, quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis.* Es terminante segun

este pasaje, que el Espíritu-Santo recibe del Hijo, *de meo accipiet*. Cuando se trata de las personas divinas no puede decirse que una recibe de la otra, sino en el sentido que procede de ella. Recibir y proceder son una misma cosa; y seria absurdo el decir que el Espíritu-Santo, que es Dios como el Hijo y que tiene con el Hijo la misma naturaleza, recibe de él la ciencia ó la doctrina. Si recibe del Hijo como consta por las Escrituras, es pues porque procede de él, y de él recibe por comunicacion la naturaleza y todos los atributos.

6. Se equivocan los griegos cuando creen eludir la fuerza de esta prueba, replicando que Jesucristo no dice que el Espíritu-Santo recibe *a me*, sino *de meo*, es decir *de meo Patre*. Mas esta respuesta no es valedera, porque el mismo Jesucristo explica por las palabras siguientes lo que quiso decir: *Quæcumque habet Pater, mea sunt; propterea dixi, quia de meo accipiet:* Con esta doctrina nos lo enseña todo á la vez, á saber, que el Espíritu-Santo recibe del Padre y del Hijo, porque procede de ambos. La razon de esto es clara, si el Hijo posee todo lo que tiene el Padre (excepto la sola paternidad que dice oposicion relativa con la filiacion), y el Padre tiene la propiedad de ser principio del Espíritu-Santo; luego el Hijo tambien debe serlo, porque de lo contrario careceria de alguna cosa de las que el Padre posee. Asi lo enseña expresamente Eugenio IV en su carta de union: *Quoniam omnia quæ Patris sunt, ipse Pater unigenito Filio gignendo dedit, præter esse Patrem, hoc ipsum quod Spiritus-Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius æternaliter habet, a quo etiam æternaliter genitus est.* San Agustin (l. 2, alias 3, contra Maxim. c. 14) habia dicho mucho antes que Eugenio IV: *Ideo*

ille Filius est Patris de quo est genitus : iste autem Spiritus utriusque quoniam de utroque procedit. Sed ideo cum de illo Filius loqueretur, ait : de Patre procedit, *quoniam Pater processionis ejus est auctor, qui talem Filium genuit... Et gignendo, ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus.* Previene aquí el santo doctor la objecion de Marco de Efeso, que consiste en decir, que solamente se habla en las Escrituras de que el Espíritu-Santo procede del Padre, y no del Hijo; pero san Agustin habia respondido ya que si la Escritura no menciona mas que la procesion del Padre, es porque engendrando al Hijo le comunica tambien la propiedad de ser principio del Espíritu-Santo : *Gignendo, ei dedit, ut etiam de ipso procederet Spiritus-Sanctus.*

7. San Anselmo (lib. de Proc. Spir.-S., c. 7) confirma esta verdad con un principio recibido por todos los teólogos á saber, que : *In divinis omnia sunt unum, et idem, ubi non obviat relationis oppositio.* Segun este principio no hay en Dios otras cosas realmente distintas, sino las que tienen entre sí una oposicion relativa de producto y producente. El primer producente no puede producirse á sí mismo ; porque en otro caso existiria y no existiria al mismo tiempo ; existiria porque se produciria á sí mismo, y sin embargo no podria existir sin ser antes producido ; lo cual es manifiestamente absurdo. Tambien repugna esto al axioma incontestable de que, *nemo dat quod non habet ;* porque si el producente se diera el ser á sí propio antes de ser producido, se daria á sí mismo el ser que no tiene. ¿Pero Dios no existe por sí mismo? Indudablemente que Dios tiene el ser por sí mismo ; pero es falso que á sí mismo se dé el ser : Dios es un ser necesario que en virtud de esta ne-

cesidad siempre existió, y siempre existirá, y él es quien da el ser á todo; si por un instante dejase de existir, cesarian todas las cosas en el acto. Mas volvamos á la cuestion : el Padre es el principio de la divinidad, y es distinto del Hijo por la oposicion de produccente á producido que entre ambos existe. Al contrario nada de lo que hay en Dios tiene entre sí oposicion relativa, todas las cosas son en Dios idénticas, son absolutamente una sola y misma cosa. De donde debe concluirse que el Padre es una misma cosa con el Hijo en todo lo que con él no está relativamente opuesto; y por cuanto el Padre no se opone relativamente al Hijo, ni este al Padre, en lo que concierne al principio y á la espiracion del Espíritu-Santo, por lo mismo, aunque el Espíritu-Santo sea producido por espiracion del Padre y del Hijo, de quienes procede, es un artículo de fe definido por los concilios, el de Lyon II y el de Florencia, que el Espíritu-Santo procede de un solo principio y de una sola espiracion, y no de dos principios y dos espiraciones : *Nos damnamus* (dicen los padres del primer concilio citado) *et reprobamus omnes, qui temerario ausu asserunt, quod Spiritus-Sanctus ex Patre et Filio, tanquam ex duobus principiis, non tanquam ab uno procedat*, etc. Y los padres del concilio de Florencia declaran : *Definimus quod Spiritus-Sanctus a Patre et Filio eternaliter, tanquam ab uno principio et unica spiratione, procedat*, etc. En efecto, una misma es la virtud en el Padre y en el Hijo de producir por espiracion al Espíritu-Santo, y bajo este aspecto no hay entre los dos oposicion relativa, así como no se cesa de oir que hay un solo criador, aunque el mundo haya sido criado por el Padre, por el Hijo, y por el Espíritu-

Santo, en razon á que no hay mas que un solo poder de criar, que pertenece igualmente á las tres personas divinas; de la misma manera, en cuanto no hay mas que una sola virtud de producir por espiracion al Espíritu Santo, la cual se halla igualmente en el Padre y en el Hijo, debe decirse que es uno solo el principio, y una sola la espiracion del Espíritu Santo. Pero pasemos á otras pruebas de la cuestion principal, que consiste en que el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo.

8. Prueba cuarta. — Se prueba en cuarto lugar que el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo por este otro argumento, que emplearon los latinos contra los griegos en el concilio de Florencia, cuyo argumento está concebido en estos términos: Si el Espíritu-Santo no procediese del Hijo, no seria distinto de él: la razon de esto es clara: no puede haber en Dios (como ya he dicho) distincion real sino entre las cosas que media oposicion relativa de producente á producido. Luego si el Espíritu-Santo no procediese del Hijo, no habria entre los dos dicha oposicion; y por consiguiente la una de estas personas no seria distinta de la otra. A una razon tan convincente responden los griegos, que en este mismo caso existiria una distincion entre las dos personas, una vez que el Hijo procederia por el entendimiento del Padre, en vez que el Espíritu-Santo procederia por la voluntad. Pero contextan los latinos con razon que esto no basta para establecer una distincion real entre el Hijo y el Espíritu-Santo, que á lo mas seria una distincion virtual, tal como la que existe en Dios entre el entendimiento y la voluntad; pero la fe católica enseña que las tres personas divinas, aunque tienen una misma naturaleza y una misma sustancia, no son menos real-

mente distintas ente sí. Es verdad que algunos padres como san Agustin y san Ambrosio dijeron que el Hijo y el Espíritu-Santo se distinguian tambien el uno del otro, en que procedian, el uno del entendimiento, y el otro de la voluntad; pero en esto no pretendian hablar mas que de la causa remota de aquella distincion; y estos mismos padres enseñaron al contrario, y de una manera clara y expresa que la causa próxima y formal de la distincion real que existe entre el Hijo y el Espíritu-Santo, no puede ser otra que la oposicion relativa que resulta de que el Espíritu-Santo procede del Hijo. Hé aquí, como se expresa san Gregorio Niseno (l. ad Ablavium) : *Distinguitur Spiritus-Sanctus a Filio, quod per ipsum est.* Y el mismo san Agustin (Tract. 39 in Joan.), de quien se prevalen nuestros adversarios, dice : *Hæc solo numerum insinuant, quod ad invicem sunt;* y san Juan Damasceno (l. 1 de Fide, c. 11) : *In solis autem proprietatibus, nimirum paternitatis, filiationis et processionis, secundum causam, et causatum discrimen advertimus.* El Concilio XI de Toledo (en el capítulo 1) dice : *In relatione personarum numerus cernitur; hoc solo numerum insinuant quod ad invicem sunt.*

9. Prueba quinta. — Se demuestra en fin este dogma de la fe católica por la tradicion de todos los siglos, que se manifiesta en los escritos aun de los padres griegos cuya autoridad reconocen nuestros adversarios, y tambien en los de algunos otros padres latinos que escribieron antes del cisma de los griegos. San Epifanio en su *Anchora* dice : *Christus ex Patre creditur, Deus de Deo, et Spiritus ex Christo, aut ex ambobus, Spiritus ex Spiritu.* San Cirilo escribe (in Joel., c. 2) : *Et ex Deo quidem secundum naturam Filius (genitus enim ex*

Deo et ex Patre), proprius autem ipsius, et in ipso, et ex ipso Spiritus est. Y en otra parte (l. 14 Thesaur.): *Quoniam ex essentia Patris Filiique Spiritus, qui procedit ex Patre et ex Filio.* Lo mismo se encuentra en san Atanasio (orat. 3 contra Arian., n. 24) expresado en términos equivalentes : *Nec Spiritus Verbum cum Patre conjungit, sed potius Spiritus hoc a Verbo accipit...; quæcumque Spiritus habet, hoc a Verbo habet.* San Basilio (l. 5 contra Eunom.) responde á un hereje que le preguntaba porqué el Espíritu-Santo no se llamaba el Hijo del Hijo : *Non quod ex Deo non sit per Filium, sed ne Trinitas putetur esse infinita multitudo, si quis eam suspicaretur, ut fit in hominibus, filios ex filiis habere.* Entre los padres latinos, hé aquí como se expresa Tertuliano (cont. Prax., c. 4): *Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris...; Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium.* San Hilario (l. 2 de Trin.) dice : *Loqui de eo (Spiritu-Sancto) non necesse est, qui Patri et Filio auctoribus confitendus est.* San Ambrosio (l. 1 de Espir.-S., c. 11 al 10) : *Spiritus quoque Sanctus cum procedit a Patre et Filio,* etc. Y en otro lugar (de Symb. ap., c. 30) : *Spiritus-Sanctus vere Spiritus, procedens quidem a Patre et Filio, sed non est ipse Filius.*

10. Me abstengo de referir los testimonios de otros padres, ya griegos ya latinos, que fueron reunidos en el concilio de Florencia por el teólogo Juan contra Marcos de Efeso, cuyas vanas sutilezas refutó entonces tan victoriosamente el mismo Juan. Pero lo que importa mas que todo, es la autoridad de muchos concilios generales que establecieron sólidamente este dogma ; tales son el de Efeso, el de Calcedonia, y el II y III de Con-

stantinopla, que aprobaron la carta sinódica de san Cirilo de Alejandria, en la cual se dice expresamente que el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo : *Spiritus appellatus est veritatis, et veritas Christus est; unde et ab isto similiter, sicut ex Patre, procedit.* En el concilio IV de Letran, celebrado el año 1215, bajo el pontificado de Inocencio III, definieron los latinos de acuerdo con los griegos (cap. 155) : *Pater a nullo, Filius autem a solo Patre, ac Spiritus autem ab utroque pariter, absque initio semper, ac sine fine.* En el concilio II de Lyon celebrado el año 1274, bajo el pontificado de Gregorio X, cuando los griegos se reunieron de nuevo con los latinos, se definió de comun acuerdo (como ya se ha dicho), que el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo : *Fideli ac devota confessione fatemur, quod Spiritus-Sanctus ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ab uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit.*

11. Finalmente en el concilio de Florencia celebrado el año 1438, bajo el pontificado de Eugenio IV, en donde nuevamente se reunieron los griegos con los latinos, se redactó de comun acuerdo esta definicion de fe: *Ut hæc fidei veritas ab omnibus christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur, quod Spiritus-Sanctus ex Patre et ex Filio æternaliter tanquam ab uno principio et una spiratione procedit..... Definimus in super explicationem verborum illorum* filioque, *veritatis declarandæ gratia, et imminente tunc necessitate, licite ac rationabiliter symbolo fuisse oppositam.* Todos estos concilios en los cuales unidos los griegos á los latinos definieron que el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo, nos ofrecen contra los cismáticos un

argumento invencible para convencerlos de herejía; de otro modo seria preciso decir que toda la iglesia latina y griega reunida en tres concilios generales definió un error.

12. En cuanto á razones teológicas adoptamos arriba las dos mas principales. La primera es que el Hijo posee todo lo que tiene el Padre, excepto la sola paternidad, que es incompatible con la filiacion: *Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt* (Joan. 16, 15). Luego si el Padre tiene la virtud de producir al Espíritu-Santo por espiracion, debe tambien pertenecer al Hijo esta misma virtud productiva, puesto que no hay oposicion relativa entre la espiracion activa y la filiacion La segunda razon teológica que hemos adoptado es, que si el Espíritu-Santo no procediese del Hijo, no seria realmente distinto de él, porque no habria entre ellos ni oposicion relativa, ni distincion real; y esto destruiria el misterio de la Trinidad. Las demas razones que alegan los teólogos, ó estan contenidas en estas, ó no son mas que razones de congruencia, por lo cual creemos deber omitirlas.

§ II.

Respuesta á las objeciones.

13. Primera objecion. — En primer lugar se alega que la Escritura solamente dice que el Espíritu-Santo procede del Padre, y no que procedia del Hijo. Ya hemos respondido á esto en el núm. 6. Bástenos decir aquí, que si la sagrada Escritura no ha expresado este dogma en términos formales, lo ha hecho al menos en

términos equivalentes, como ya lo hemos demostrado arriba. Por otra parte, los griegos reconocen igualmente que los latinos la autoridad de la tradicion; y esta tradicion nos enseña que el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo.

14. Segunda objecion. — Se dice que en el concilio I de Constantinopla, *en el cual* se definió la divinidad del Espíritu-Santo, no se definió que procede del Padre y del Hijo, sino únicamente del Padre. A esto se responde, que si el concilio no proclamó este dogma fue porque entonces no se trataba de saber si el Espíritu-Santo procede del Hijo. Los macedonianos y eunomeos negaban que el Espíritu-Santo procediese del Padre, y con esto negaban la divinidad del Espíritu-Santo; hé aquí porque se contentó el concilio con definir que el Espíritu-Santo procede del Padre. La iglesia no da definiciones de fe sino á medida que aparecen los errores; y así vemos que en lo sucesivo declaró en muchos concilios generales, que el Espíritu-Santo procede tambien del Hijo.

15. Tercera objecion. — Se dice que habiendo leido públicamente el sacerdote Carisio en el concilio de Efeso un símbolo compuesto por Nestorio, en donde se decia que el Espíritu-Santo no era del Hijo, y que no tenia su sustancia por el Hijo, no fue este artículo censurado por los padres del concilio Se responde 1° que era posible que negase Nestorio en el sentido católico que el Espíritu-Santo fuese del Hijo, es decir, que fuese una criatura del Hijo, como pretendian los macedonianos, quienes sostenian que habia recibido el ser del Hijo lo mismo que todas las demas criaturas; 2° que en el concilio de Efeso no se trataba del dogma de la

critura, dirige justas represiones á cualquiera que ose negar la divinidad del Espíritu-Santo : *Dicatur igitur, si cœlorum virtutem potuit firmare, qui non est Deus; si potest in baptismatis regeneratione sanctificare, qui non est Deus; si potest charitatem tribuere, qui non est Deus; si potest gratiam dare, qui non est Deus; si potest templum membra Christi habere, qui non est Deus; et digne Spiritus-Sanctus negabitur Deus. Rursus dicatur : si ea quæ de Spiritu-Sancto commemorata sunt, potest aliqua creatura facere, et digne Spiritus-Sanctus dicatur creatura. Si autem hæc creaturæ possibilia nunquam fuerunt, et inveniuntur in Spiritu-Sancto, quæ tamen soli competunt Deo, non debemus naturaliter diversum à Patre, Filioque dicere, quem in operum potentia diversum non possumus invenire.* De esta unidad de poder y de operacion concluimos con san Fulgencio, que debe reconocerse tambien en el Espíritu-Santo la unidad de naturaleza y de divinidad.

13 Prueba sexta. — Á todas estas pruebas de la Escritura añádese la tradicion de la iglesia, en cuyo seno se ha conservado siempre indestructible desde el principio la creencia de la divinidad del Espíritu-Santo, y de su consustancialidad con el Padre y con el Hijo, ya en la forma del bautismo, y ya en las oraciones, en las cuales el Espíritu-Santo es invocado juntamente con el Padre y con el Hijo, y entre otras en esta, que la Iglesia ha usado frecuentemente, y que se lee al fin de todos los salmos é himnos : *Gloria Patri, et Filio, et Spiritui-Sancto,* ó bien, *Gloria Patri, cum Filio, et Spiritu-Sancto,* ó tambien, *Gloria Patri per Filium, in Spiritu-Sancto.* Estas tres fórmulas han sido usadas en la Iglesia. San Atanasio, san Basilio, san Ambrosio, san

Hilario, Dydimo, Teodoreto, san Agustin y otros padres se han servido mucho de ellas contra los macedonianos. San Basilio (l. 1 de Spir.-Sancto, c. 25) hace observar que la fórmula *Gloria Patri, et Filio, et Spiritui-Sancto*, se emplea rara vez en la Iglesia, y que se usa comunmente esta otra: *Gloria Patri, et Filio, cum Spiritu-Sancto*. Ademas todas estas fórmulas convienen entre sí perfectamente, lo mismo que estas partículas, *ex quo, per quem, in quo*, de las cuales se sirve la Escritura respecto de las tres personas divinas; por ejemplo al hablar del Padre dice, *ex quo omnia*, cuando habla del Hijo, *per quem omnia*, y cuando del Espíritu-Santo, *in quo omnia*, cuyas partículas tienen la misma significacion, sin denotar la menor desigualdad. Esto no admite duda, segun las palabras de san Pablo al hablar del mismo Dios: *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia, ipsi gloria in sæcula* (Rom. 2, 56).

14 Esta creencia universal de la iglesia se encuentra consignada en los escritos de los padres, aun de los primeros siglos. San Basilio (l. de Spir.-Sancto, c. 29), que fue uno de los mas celosos defensores de la divinidad del Espíritu-Santo, cita un pasaje del papa san Clemente diciendo: *Sedet Clemens antiquior: vivit, inquit, Pater, et Dominus Jesus Christus, et Spiritus-Sanctus.* Así, vemos que san Clemente atribuye á las tres personas divinas la misma vida; y por consiguiente que las tenia á todos por Dios en verdad y en sustancia. Y es esto tanto mas incontestable, cuanto que san Clemente opone aquí las tres personas divinas á los dioses de los gentiles, que no tienen vida, al paso que Dios toma en las escrituras el nombre de *Deus vivens*. Y no se objete que dichas palabras no se encuentran en las dos cartas

de san Clemente, puesto que no tenemos en el dia mas que algunos fragmentos de la segunda, y que debemos creer que san Basilio que pudo leerla íntegra, vió en ella las palabras que ahora no encontramos.

15. Dice san Justino en su segunda apología : *Verum hunc ipsum* (habla del Padre), *et qui ab eo venit, Filium, et Spiritum-Sanctum colimus, et adoramus, eum ratione, et veritate venerantes.* Se vé pues, que san Justino rendia el mismo culto al Hijo, y al Espíritu-Santo, que al Padre. En la apología de Atenágoras se lee : *Deum asserimus, et Filium ejus Verbum, et Spiritum-Sanctum, virtute unitos..... Filius enim Patris mens, verbum, et sapientia est, et effluentia ut lumen ab igne Spiritus.* San Ireneo (*l. 1 adv. Hæres. c. 19*) enseña que Dios Padre lo ha criado todo, y lo gobierna por el Hijo y el Espíritu-Santo : *Nihil enim indiget omnium Deus, sed per Verbum et Spiritum suum omnia faciens, et disponens et gubernans.* Empieza este santo doctor por establecer que Dios de nada necesita, é inmediatamente despues añade que todo lo hace por el Verbo y por el Espíritu-Santo ; luego el Espíritu-Santo es el mismo Dios con el Padre. Dice tambien en otro lugar (l. 5, c. 12), que el Espíritu-Santo es criador y eterno, por oposicion al espíritu criado : *Alium autem est quod factum est, ab eo qui fecit; afflatus igitur temporalis, Spiritus autem sempiternus.* Luciano que vivia á principios del siglo segundo, pone esta respuesta en boca del interlocutor Trifon en un diálogo titulado *Philopatris* que se le atribuye, sobre esta pregunta que hace un gentil : *Quodnam igitur tibi jurabo? Deum alte regnantem..... Filium Patris, Spiritum ex procedentem, unum ex tribus, et ex uno tria.* El pasaje es demasiado termi-

nante para que necesite comentario. Clemente Alejandrino escribia (Pædagog. l. 1, c. 6) : *Unus quidem est universorum Pater, unus est etiam Verbum universorum, et Spiritus-Sanctus unus, qui et ipse est ubique.* Establece claramente en otro lugar (l. 3, c. 7) la divinidad y consustancialidad del Espíritu-Santo con el Padre y con el Hijo : *Gratias agamus soli Patri, et Filio..... una cum Sancto-Spiritu, per omnia uni, in quo omnia, per quem omnia unum, per quem est, quod semper est.* ¿Se puede enseñar en términos mas claros que las tres personas divinas son perfectamente iguales, y que no tienen entre sí mas que una sola y misma esencia? Tertuliano (de Pudicit., c. 21) hace profesion de creer : *Trinitatem unius divinitatis, Patrem, Filium, et Spiritum-Sanctum.* Y en otro lugar (contr. Prax. c. 3) dice : *Duos quidem definimus, Patrem et Filium, etiam tres cum Spiritu-Sancto..... Duos tamen Deos numquam ex ore nostro proferimus, non quasi non et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus-Sanctus Deus, et Deus unusquisque, etc.* Hablando san Cipriano (ep. ad Subajan) de la Trinidad escribe : *Cum tres unum sint, quomodo Spiritus-Sanctus placatus ei esse potest, qui aut Patris aut Filii inimicus est.* Prueba en la misma carta que el bautismo conferido en el nombre solo de Cristo es enteramente nulo : *Ipse Christus gentes baptizari jubeat in plena et adunata Trinitate.* San Dionisio de Roma se expresa de esta manera en su carta contra Sabelio : *Non igitur dividenda in tres deitates admirabilis et divina unitas..... Sed credendum est in Deum Patrem omnipotentem, et in Christum Jesum Filium ipsius, et in Spiritum-Sanctum.* Omito referir aquí los testimonios de los padres que vivieron en los siglos si-

guientes, porque son innumerables : me limitaré á nombrar á los que entraron en la lid para combatir *la herejía de Macedonio : hé aquí sus nombres : san* Atanasio (ep. ad Serap.), san Basilio (l. 3 y 5 contra Eunom. et lib. de Spir.-Sancto), san Gregorio Nazianzeno (l. 5 de Theol.), san Gregorio de Nysa (l. ad Eust.), san Epifanio (Hær. 74), Dydimo (l. de Spir.-Sancto), san Cirilo de Jerusalen (Hier. Catech. 16 y 17), san Cirilo de Alejandría (l. 7 de Trin. l de Spir.-Sancto) y san Hilario (l. de Trin.). Apenas apareció la herejía de Macedonio, cuando se reunieron de comun acuerdo para condenarla como contraria á la fe de toda la Iglesia.

16. Esta misma herejía fue condenada despues por muchos concilios generales y particulares. Lo fue primeramente (dos años despues que Macedonio la publicó) por el concilio de Alejandría, celebrado por san Atanasio en 372 : se declara en él que el Espíritu-Santo es consustancial en la Trinidad. En 377 fue condenada por la santa sede en el sínodo de Iliria ; y por el mismo tiempo lo fue tambien, segun refiere Teodoreto (l. 2 Hist., c. 22), en otros dos sínodos romanos celebrados bajo el papa san Dámaso. En fin, fue proscripta de nuevo en el primer concilio de Constantinopla bajo el mismo santo, y se añadió este artículo al símbolo de la fe: *Credimus in Spiritum-Sanctum, Dominum et vivificantem ex Patre procedentem, et cum Patre et Filio adorandum et glorificandum : qui locutus est per prophetas.* Ciertamente que es Dios aquel á quien debe darse el mismo culto que al Padre y al Hijo. Este concilio ha sido siempre reconocido por ecuménico, porque aunque no fuese compuesto mas que de ciento cincuenta obispos todos de Oriente, habiendo los de

Occidente definido lo mismo acerca de la divinidad del Espíritu-Santo, y reunidos con el papa san Dámaso, y hácia el mismo tiempo, con razon se ha mirado siempre esta definicion como una decision de la iglesia universal : este mismo símbolo fue confirmado despues por los concilios ecuménicos que siguieron, á saber : por los de Calcedonia, el de Constantinopla II y III, y el II de Nicea. Mas tarde anatematizó á Macedonio el cuarto concilio de Constantinopla, y definió que el Espíritu-Santo es consustancial al Padre y al Hijo. En fin, el cuarto concilio de Letran (en el cap. 1º *de Summa Trinit.*) concluyó con esta definicion : *Definimus, quod unus solus est verus Deus, Pater, et Filius, et Spiritus-Sanctus, tres quidem personæ, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino*. Añade que estas tres personas son *consubstantiales, coomnipotentes, et coæternæ, unum universorum principium.*

§ II.

Respuesta á las objeciones.

17. Primera objecion. — Los socinianos que han renovado en los últimos tiempos las antiguas herejías, se apoyan en un argumento negativo para impugnar la divinidad del Espíritu-Santo : dicen que no es llamado Dios en ninguna parte de la Escritura, ni se le propone á la adoracion ni invocacion de los hombres. Pero san Agustin (l. 2 alias 3, contra Maxim. c. 3) habia ya confundido al mismo Macedonio con esta respuesta : *Ubi legisti Patrem Deum ingenitum vel innatum? et tamen verum est.* Con estas palabras queria dar á entender el

santo doctor que hay cosas que no se hallan en las escrituras *terminantemente*, y que sin embargo son no menos incontestables, porque se encuentran en términos equivalentes que tienen la misma fuerza para establecer su verdad. Por esta razon nos remitimos á los números 2, 4 y 6, en los cuales el Espíritu-Santo es ciertísimamente declarado Dios de una manera equivalente.

18. Objecion segunda. — Dicen en segundo lugar que hablando san Pablo en su primera carta á los corintios de los beneficios que derrama Dios sobre los hombres, hace mencion del Padre y del Hijo, sin decir palabra del Espíritu-Santo. Respóndese á esto que no hay necesidad, al hacer mencion de Dios, el nombrar siempre expresamente á todas las personas divinas, puesto que en nombrando una, se cree nombrarlas todas, cuando se trata de las operaciones *ad extra*, que son operaciones indivisas de toda la Trinidad, pues que concurren á ellas de la misma manera á todas las personas: *Qui benedicitur in Christo*, dice san Ambrosio (l. 1 de Spir.-S. c. 3) *benedicitur in nomine Patris, Filii, et Spiritus-Sancti, quia unum nomen, potestas una; ita etiam ubi operatio Spiritus-Sancti designatur, non solum ad Spiritum-Sanctum, sed etiam ad Patrem refertur, et Filium.*

19. Tercera objecion. — Objetan lo tercero que el Espíritu-Santo era ignorado de los primeros cristianos, como puede verse por las Actas de los Apóstoles (19, 2), en donde se dice que preguntadas por san Pablo unas personas bautizadas si habian recibido el Espíritu-Santo, le respondieron: *Sed neque si Spiritus-Sanctus est, audivimus.* Pero la respuesta á esto se encuentra en el mismo lugar que se nos opone, puesto

Occidente definido lo mismo acerca de la divinidad del Espíritu-Santo, y reunidos con el papa san Dámaso, y hácia el mismo tiempo, con razon se ha mirado siempre esta definicion como una decision de la iglesia universal : este mismo símbolo fue confirmado despues por los concilios ecuménicos que siguieron, á saber : por los de Calcedonia, el de Constantinopla II y III, y el II de Nicea. Mas tarde anatematizó á Macedonio el cuarto concilio de Constantinopla, y definió que el Espíritu-Santo es consustancial al Padre y al Hijo. En fin, el cuarto concilio de Letran (en el cap. 1º *de Summa Trinit.*) concluyó con esta definicion : *Definimus, quod unus solus est verus Deus, Pater, et Filius, et Spiritus-Sanctus, tres quidem personæ, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino*. Añade que estas tres personas son *consubstantiales, coomnipotentes, et coæternæ, unum universorum principium.*

§ II.

Respuesta á las objeciones.

17. Primera objecion. — Los socinianos que han renovado en los últimos tiempos las antiguas herejías, se apoyan en un argumento negativo para impugnar la divinidad del Espíritu-Santo : dicen que no es llamado Dios en ninguna parte de la Escritura, ni se le propone á la adoracion ni invocacion de los hombres. Pero san Agustin (l. 2 alias 3, contra Maxim. c. 3) habia ya confundido al mismo Macedonio con esta respuesta : *Ubi legisti Patrem Deum ingenitum vel innatum? et tamen verum est.* Con estas palabras queria dar á entender el

santo doctor que hay cosas que no se hallan en las escrituras terminantemente, y que sin embargo son no menos incontestables, porque se encuentran en términos equivalentes que tienen la misma fuerza para establecer su verdad. Por esta razon nos remitimos á los números 2, 4 y 6, en los cuales el Espíritu-Santo es ciertísimamente declarado Dios de una manera equivalente.

18. Objecion segunda. — Dicen en segundo lugar que hablando san Pablo en su primera carta á los corintios de los beneficios que derrama Dios sobre los hombres, hace mencion del Padre y del Hijo, sin decir palabra del Espíritu-Santo. Respóndese á esto que no hay necesidad, al hacer mencion de Dios, el nombrar siempre expresamente á todas las personas divinas, puesto que en nombrando una, se cree nombrarlas todas, cuando se trata de las operaciones *ad extra*, que son operaciones indivisas de toda la Trinidad, pues que concurren á ellas de la misma manera á todas las personas : *Qui benedicitur in Christo*, dice san Ambrosio (l. 1 de Spir.-S. c. 3) *benedicitur in nomine Patris, Filii, et Spiritus-Sancti, quia unum nomen, potestas una; ita etiam ubi operatio Spiritus-Sancti designatur, non solum ad Spiritum-Sanctum, sed etiam ad Patrem refertur, et Filium.*

19. Tercera objecion. — Objetan lo tercero que el Espíritu-Santo era ignorado de los primeros cristianos, como puede verse por las Actas de los Apóstoles (19, 2), en donde se dice que preguntadas por san Pablo unas personas bautizadas si habian recibido el Espíritu-Santo, le respondieron : *Sed neque si Spiritus-Sanctus est, audivimus.* Pero la respuesta á esto se encuentra en el mismo lugar que se nos opone, puesto

que san Pablo replica inmediatamente : *In quo ergo baptizati estis?* y que estos responden : *In Joannis baptismate*. ¿Es muy extraño que ignorasen el Espíritu-Santo, no habiendo sido bautizados todavía con el bautismo mandado por Jesucristo?

20. Objecion cuarta. — Dicen lo cuarto, que hablando del Espíritu-Santo el concilio de Constantinopla no le llama Dios. Se responde, que dicho concilio le declara Dios suficientemente llamándole : Señor vivificante, que procede del Padre, y que se le debe adorar y conglorificar con el Padre y el Hijo. La misma respuesta puede darse relativamente á san Basilio y á otros padres que no han llamado Dios expresamente al Espíritu-Santo. Ademas estos mismos padres han defendido vigorosamente la divinidad del Espíritu-Santo, y condenado á quien osare llamarle una criatura. Si san Basilio se abstuvo de llamarle Dios en sus discursos, se condujo así con una laudable prudencia en unos tiempos funestos en que los herejes buscaban la ocasion favorable de arrojar de sus sillas á los obispos católicos, y de entronizar á unos lobos en su lugar. San Basilio defiende la divinidad del Espíritu-Santo en mil pasajes de sus obras; bástenos referir aquí lo que escribia en el primer título del libro quinto contra Eunomio : *Quæ communia sunt Patri, et Filio, sunt et Spiritui ; nam quibus designatur in scriptura Pater, et Filius esse Deus, ejusdem designatur et Spiritus-Sanctus*.

21. Objecion quinta. — Nos oponen lo quinto algunos pasajes de la Escritura ; pero ó estos pasajes son equívocos, ó no hacen mas que probar la divinidad del Espíritu-Santo. Se fundan principalmente en el texto de san Juan (15, 26) : *Cum venerit Paracletus, quem ego*

mittam vobis a Patre Spiritum veritatis, qui a Patre procedit. Dicen que ser enviado implica sujecion y dependencia, y por consiguiente que el Espíritu-Santo no es Dios. Se responde que esto es verdad respecto de aquel á quien se envia por mandato; mas el Espíritu-Santo es enviado por el Padre y el Hijo por via de procesion segun que procede del uno y del otro. La mision *in divinis* consiste simplemente en que una persona divina aparece en un efecto sensible, que se le atribuye con especialidad. Tal fue precisamente la mision del Espíritu-Santo cuando descendió al cenáculo para hacer á los apóstoles dignos de fundar la iglesia; así como el Verbo eterno habia sido enviado por el Padre para encarnar, y rescatar á los hombres. Esta respuesta puede aplicarse igualmente á este otro pasaje de san Juan (16, 14 y 15): *Non loquetur a semetipso, sed quæcumque audiet, loquetur..... ille me clarificabit, quia de meo accipiet.* El Espíritu-Santo recibe del Padre y del Hijo la ciencia de todas las cosas, no porque adquiera conocimientos por via de instruccion, sino procediendo del Padre y del Hijo, sin la menor dependencia, y por pura necesidad de su naturaleza divina. Esto es lo que designan las palabras: *de meo accipiet*, que el Padre comunica al Espíritu-Santo por medio del Hijo, con la esencia divina, la sabiduría y todos los atributos del Hijo: *Ab illo audiet*, escribe san Agustin (Tract. 99 in Joan.), *a quo procedit. Audire illi, scire est; scire vero, esse. Quia ergo non est a semetipso, sed ab illo a quo procedit, a quo illi est essentia, ab illo scientia. Ab illo igitur audientia, quod nihil est aliud quam scientia.* San Ambrosio (l. 2 de Spir. S., c. 12) da la misma respuesta.

22. Sexta objecion. — Nos objetan en sexto lugar

estas palabras de san Pablo (Rom. 8, 26): *Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*; de donde concluyen que el Espíritu-Santo es capaz de gemidos, y que pide como lo hace un inferior. San Agustin (collat. cum Maximin.) explica en qué sentido deben entenderse dichas palabras: *Gemitibus interpellat, ut intelligeremus, gemitibus interpellare nos facit.* San Pablo quiere decir, que el Espíritu-Santo por la gracia que nos confiere nos hace suplicantes y llorosos, haciéndonos pedir con grandes gemidos, y en el mismo sentido es necesario entender este otro pasaje de san Pablo (2 Cor. 2, 14): *Deo autem gratias, qui semper triumphat nos in Christo Jesu.*

23. Objecion séptima. — Oponen tambien este pasaje de san Pablo (1 Cor. 2, 10): *Spiritus enim omnia scrutatur etiam profunda Dei.* Pretenden que la palabra *scrutatur* denota en el Espíritu-Santo la ignorancia de los secretos de Dios. Se responde que esta palabra no significa aquí una investigacion, sino la simple contemplacion de toda la esencia divina, y de todas las cosas; en este mismo sentido se dice de Dios (Ps., 7, 10): *Scrutans corda et renes Deus*: lo cual significa que Dios conoce perfectamente todos los sentimientos, y pensamientos mas secretos del hombre. De donde concluye san Ambrosio (l. 2 de Spir.-S. c. 11): *Similiter ergo scrutator est Spiritus-Sanctus ut Pater, similiter scrutator ut Filius, cujus proprietate sermonis id exprimitur, ut videatur nihil esse quod nesciat.*

24. Objetan por último estas palabras de san Juan (cap. 1): *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est.* Luego el Espíritu-Santo, dicen, ha sido hecho, es pues una criatura. Se responde

que no se puede decir que todas las cosas han sido hechas por el Verbo, porque seria necesario decir que tambien el Padre ha sido criado. El Espíritu-Santo no ha sido hecho, sino que procede del Padre y del Hijo como de un solo principio, por una necesidad absoluta de la naturaleza divina, y sin la menor dependencia.

DISERTACION CUARTA.

REFUTACION DE LA HEREJIA DE LOS GRIEGOS, QUE DICEN QUE EL ESPIRITU-SANTO PROCEDE SOLAMENTE DEL PADRE Y NO DEL HIJO.

1. La conformidad de la materia nos obliga á colocar aquí la refutacion de la herejía de los griegos cismáticos, que niegan que el Espíritu-Santo procede del Hijo, y dicen que solamente procede del Padre : este funesto error éstableció un muro de separacion entre la Iglesia latina y griega. No estan de acuerdo los sabios acerca del autor de esta herejía. Hay quienes dicen que Teodoreto puso los fundamentos de aquel error en la refutacion que hizo del nono anatematismo de san Cirilo contra Nestorio ; pero otros han salido con razon á la defensa de Teodoreto (ó de cualquiera otro que nos opongan los cismáticos), que en dicho lugar no quiso decir otra cosa sino que el Espíritu-Santo no era la criatura del Hijo, como pretendian los arrianos y macedonianos. Por lo demas no puede negarse que los escritos de Teodoreto, asi como de algunos otros Padres, dirigi-

dos contra los arrianos y macedonianos, mal tenidos por cismáticos griegos, no habian dado ocasion á estos últimos de adherirse á este error, que hasta Focio estuvo reducido á un corto número de particulares. Pero desde que Focio usurpó el patriarcado de Constantinopla hácia el año 858, sobre todo desde el momento en que fue condenado por el papa Nicolás I, en 863, se constituyó no solamente jefe de este desgraciado cisma que dividia tantos años há la iglesia griega de la latina, sino que fue tambien causa de que toda la iglesia griega adoptase la herejía que consiste en decir que el Espíritu-Santo procede del Padre solo, y no del Hijo. Los griegos, segun refiere Osio (lib. de Sacerd. conjug.), hasta el concilio de Florencia celebrado el año 1429 renunciaron catorce veces á este error y se unieron á los latinos para volver á él despues. En fin, en el concilio de Florencia los griegos, de concierto con los latinos, redactaron la definicion de fe que establecia que el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo : lo cual hacia esperar que esta última reunion seria durable; pero no fue así : los griegos se retiraron del concilio por la intriga de Marco de Efeso (como hemos dicho en nuestra *Historia de las Herejías* (cap. 9, n. 51), y volvieron de nuevo á su error. Hablo de los griegos que estaban sujetos á los patriarcas de Oriente, porque los otros quedaron unidos á la iglesia romana en la misma fe.

§ I.

Se prueba que el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo.

2. Primera prueba. — Se toma del texto de san Juan (15, 26) : *Cum autem venerit Paracletus, quem ego mit-*

procesion del Espíritu-Santo, y esta fue la razon porque nada quiso definir sobre este particular: como ya hemos indicado, los concilios se imponian la obligacion de no tomar parte en las cuestiones incidentales, para ocuparse exclusivamente de la condenacion de los errores que corrian entonces.

16. Objecion cuarta. — Opónense ciertos pasajes de los padres que al parecer niegan que el Espíritu-Santo procede del Hijo. San Dionisio (l. 1 de Div. nom. c. 2) escribe: *Solum Patrem esse divinitatis fontem consubstantialem*. San Atanasio (Q. de Nat. Dei) dice: *Solum Patrem causam esse duorum*. San Máximo (ep. ad Marin): *Patres non concedere Filium esse causam, id est principium Spiritus-Sancti*. Y san Juan Damasceno (l. 1 de Fide orth. c. 11): *Spiritum-Sanctum et ex Patre esse statuimus, et Filii Spiritum appellamus*. A estos pasajes añaden algunos otros de Teodoreto; y alegan finalmente el hecho del papa Leon III, que quiso se descartase del símbolo de Constantinopla la adicion *Filioque* hecha por los latinos, y que para eterna memoria se grabase en láminas de plata el mismo símbolo sin adicion. Se responde que todos estos alegatos nada prueban en favor de los griegos. San Dionisio dice que solo el Padre es la fuente de la divinidad porque él solo es su primer orígen, el primer principio sin principio que no procede de ninguna otra persona de la Trinidad. En el mismo sentido es necesario ententer este pasage de san Gregorio Nazianceno (Orat. 24 ad episc.): *Quidquid habet Pater, idem Filii est, excepta causa*. No intenta el santo decir otra cosa sino que el Padre es primer principio; y bajo este aspecto es especialmente causa del Hijo y del Espíritu-Santo, puesto que

el Hijo mismo no es primer principio por cuanto trae su orígen del Padre; pero esto no impide para que el Hijo sea con el Padre el principio del Espíritu-Santo, como lo enseñan san Basilio, san Juan Crisóstomo, san Atanasio y otros padres citados en el núm. 9. La misma respuesta se aplica tambien al pasaje de san Máximo, y con tanta mas razon, segun observa el sabio Petavio (l. 7 de Trin. c. 17, n. 12), cuanto que entre los griegos la palabra *principio* significa primera fuente y primer orígen, lo cual realmente no conviene mas que al Padre.

17. En cuanto al pasaje de san Juan Damasceno se puede responder que el santo se explica con reserva en dicho lugar atendiendo á los macedonianos que pretendian que el Espíritu-Santo era la criatura del Hijo; y por una precaucion semejante no quiso que se llamase á la Santísima Vírgen, madre de Cristo : *Christi param Virginem sanctam non dicimus*, temiendo favorecer la herejía de Nestorio, que la llamaba madre de Cristo, á fin de introducir con esto dos personas en Jesucristo. Por lo demas, como hizo observar muy bien Bessarion en el concilio de Florencia (Orat. pro unit.), san Juan Damasceno emplea la partícula *ex* para designar el principio sin principio, que no puede ser mas que el Padre. A pesar de todo, san Juan Damasceno enseña que el Espíritu-Santo procede del Hijo, ya en el pasaje en cuestion, en donde le llama el Espíritu del Hijo, ya en este otro que sigue al mismo capítulo : *Quemadmodum videlicet ex sole est radius et splendor; ipse enim* (el Padre) *et radii et splendoris fons est; per radium autem splendor nobis communicatur, absque ipse est qui nos collustrat, et a nobis percipitur*. El santo doctor com-

para aquí al Padre con el sol, al Hijo con el rayo, y al Espíritu-Santo con el esplendor; y así demuestra claramente que á la manera que el esplendor procede del sol y del rayo, el Espíritu-Santo procede del Padre y del Hijo.

18. Con respecto á Teodoreto, ó su autoridad no es competente en este punto, porque sobre él estaba en oposicion con san Cirilo, ó no tenia mas objeto que el de confundir á los macedonianos que decian que el Espíritu-Santo era la criatura del Hijo. En fin el papa Leon III no negó el dogma católico de la procesion del Espíritu-Santo, en lo cual estaba de acuerdo con los diputados de la iglesia galicana, y del emperador Carlomagno, como consta de las actas de la diputacion consignadas en el tomo segundo de los concilios de la Francia; sino que desaprobó únicamente la adicion de estas palabras *Filioque*, hecha en el símbolo sin una necesidad suficiente, y sin el beneplácito de toda la iglesia. Esta adicion se hizo despues en concilios generales, cuando por una parte la necesidad reclamaba esta medida, despues de haber vuelto los griegos muchas veces á sus errores, y por otra cuando la iglesia universal se hallaba reunida en concilio

19. Objecion quinta. — La última objecion de los griegos está fundada en este raciocinio : Si el Espíritu-Santo procediese del Padre y del Hijo, habria dos principios, y no un solo principio del Espíritu-Santo, puesto que serian dos las personas que le producirian. Ya se ha respondido á esta objecion en el núm. 6; pero daremos á esta respuesta la mayor claridad posible. Aunque el Padre y el Hijo sean dos personas realmente distintas, sin embargo no son dos principios, sino un

solo principio del Espíritu-Santo, porque la virtud por la cual le producen es una, y absolutamente la misma en el Padre y en el Hijo; ni el Padre es principio del Espíritu-Santo por la paternidad, ni el Hijo por la filiacion, porque entonces serian dos principios; sino que el Padre y el Hijo son principio del Espíritu-Santo por la espiracion activa, que siendo una sola y la misma, siendo comun é indivisible en el Padre y el Hijo, estas dos personas, no son dos principios del Espíritu-Santo; y aunque haya dos personas que le producen por espiracion, no hay sin embargo mas que una sola espiracion. Todo lo cual se halla claramente expresado en la definicion del concilio de Florencia.

DISERTACION QUINTA.

REFUTACION DE LA HEREJIA DE PELAGIO.

1. No es mi plan el refutar aquí todos los erores de Pelagio sobre el pecado original, y sobre el libre albedrío; me limitaré á los relativos á la gracia. He dicho ya en la historia que de ellos he escrito (cap. 5, artículo 11, núm. 6), que la herejía principal de Pelagio consistió en negar la necesidad de la gracia para evitar el mal y hacer el bien; referí en el mismo lugar los diversos subterfugios á que recurrió para declinar la calificacion de hereje, diciendo ya que la gracia no es otra cosa que el libre albedrío que Dios nos ha dado, ya que

la ley que nos enseña cómo debemos vivir, ya el buen ejemplo de Jesucristo, ya el perdon de los pecados, ya *tambien una pura iluminacion* interior en el entendimiento para conocer el bien y el mal; aunque Julian, discípulo de Pelagio, admitió tambien la gracia de la voluntad; pero ni Pelagio ni los pelagianos admitieron jamás la necesidad de la gracia: apenas reconocieron que fuese necesaria para hacer mas fácil la práctica del bien; y negaron que esta gracia fuese gratuita, queriendo que se concediese segun nuestros méritos naturales. Tenemos, pues, que establecer dos puntos, el uno relativo á la necesidad de la gracia, y el otro á su gratuitidad.

§ I.

De la necesidad de la gracia.

2. Primera prueba. — Se toma de esta sentencia de Jesucristo (Joan. 6, 44): *Nemo potest venire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.* Es manifiesto por estas solas palabras que nadie puede hacer una accion buena en el órden sobrenatural sin el auxilio de la gracia interior. Se confirma esta verdad con otra sentencia del mismo Evangelio (15, 5): *Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me, et ego in eo; hic fert fructum multum; quia sine me nihil potestis facere.* Así que segun la enseñanza de Jesucristo nada podemos por nosotros mismos en el órden de la salvacion; luego nos es absolutamente necesaria la gracia para toda buena accion; sin ella, dice san Agustin, no podemos adquirir mérito alguno para la vida eterna: *Ne quisquam pu-*

solo principio del Espíritu-Santo, porque la virtud por la cual le producen es una, y absolutamente la misma en el Padre y en el Hijo; ni el Padre es principio del Espíritu-Santo por la paternidad, ni el Hijo por la filiacion, porque entonces serian dos principios; sino que el Padre y el Hijo son principio del Espíritu-Santo por la espiracion activa, que siendo una sola y la misma, siendo comun é indivisible en el Padre y el Hijo, estas dos personas, no son dos principios del Espíritu-Santo; y aunque haya dos personas que le producen por espiracion, no hay sin embargo mas que una sola espiracion. Todo lo cual se halla claramente expresado en la definicion del concilio de Florencia.

DISERTACION QUINTA.

REFUTACION DE LA HEREJIA DE PELAGIO.

1. No es mi plan el refutar aquí todos los erores de Pelagio sobre el pecado original, y sobre el libre albedrío; me limitaré á los relativos á la gracia. He dicho ya en la historia que de ellos he escrito (cap. 5, artículo 11, núm. 6), que la herejía principal de Pelagio consistió en negar la necesidad de la gracia para evitar el mal y hacer el bien; referí en el mismo lugar los diversos subterfugios á que recurrió para declinar la calificacion de hereje, diciendo ya que la gracia no es otra cosa que el libre albedrío que Dios nos ha dado, ya que

la ley que nos enseña cómo debemos vivir, ya el buen ejemplo de Jesucristo, ya el perdon de los pecados, ya *tambien una pura iluminacion* interior en el entendimiento para conocer el bien y el mal; aunque Julian, discípulo de Pelagio, admitió tambien la gracia de la voluntad; pero ni Pelagio ni los pelagianos admitieron jamás la necesidad de la gracia: apenas reconocieron que fuese necesaria para hacer mas fácil la práctica del bien; y negaron que esta gracia fuese gratuita, queriendo que se concediese segun nuestros méritos naturales. Tenemos, pues, que establecer dos puntos, el uno relativo á la necesidad de la gracia, y el otro á su gratuitidad.

§ I.

De la necesidad de la gracia.

2. PRIMERA PRUEBA. — Se toma de esta sentencia de Jesucristo (Joan. 6, 44): *Nemo potest venire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.* Es manifiesto por estas solas palabras que nadie puede hacer una accion buena en el órden sobrenatural sin el auxilio de la gracia interior. Se confirma esta verdad con otra sentencia del mismo Evangelio (15, 5): *Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me, et ego in eo; hic fert fructum multum; quia sine me nihil potestis facere.* Así que segun la enseñanza de Jesucristo nada podemos por nosotros mismos en el órden de la salvacion; luego nos es absolutamente necesaria la gracia para toda buena accion; sin ella, dice san Agustin, no podemos adquirir mérito alguno para la vida eterna: *Ne quisquam pu-*

taret, parvum aliquem fructum posse a semetipso palmitem ferre, cum dixisset hic fert fructum multum, *non ait, quia sine me parum potestis facere, sed* nihil potestis facere : *sive ergo parum, sive multum, sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest.* Se prueba en segundo lugar la necesidad de la gracia por lo que dice san Pablo (á quien los santos padres llaman el predicador de la gracia), escribiendo á los filipenses (Phil. 2, 12 y 13) : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini; Deus est enim qui operatur in vobis, et velle, et perficere.* Comienza desde luego exhortándolos á que sean humildes, *in humilitate superiores sibi invicem arbitrantes,* á ejemplo de Jesucristo que, añade el apóstol, *humiliavit semetipsum usque ad mortem,* en seguida les hace saber que Dios es quien obra en ellos todo el bien, insinuándoles esta sentencia de san Pedro (1 Petr. 5, 5), *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* San Pablo, en una palabra, quiere convencernos de la necesidad de la gracia para querer y ejecutar toda accion buena, y nos enseña que por esta razon debemos ser humildes, porque de otro modo nos hariamos indignos de ella; y á fin de que los pelagianos no pudiesen decir que no se trata aquí de la necesidad absoluta de la gracia, sino de su necesidad para obrar el bien mas facilmente, segun ellos lo entienden, añade el mismo santo en otro lugar (1 Cor. 12, 3) : *Nemo potest, dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu-Sancto.* Si, pues, no podemos ni aun pronunciar el nombre de Jesus de una manera provechosa á nuestra alma, sin la gracia del Espíritu-Santo, cuánto menos podremos obrar nuestra salvacion sin el auxilio de esta misma gracia.

3. Segunda prueba. — Nos enseña san Pablo que la

gracia de la ley no nos basta, como pretendia Pelagio, porque tenemos necesidad de la gracia actual para poder observar la ley (Gal. 2, 21) : *Si per legem justitia, ergo gratis Christus mortuus est.* Por *justitia* es menester entender la observancia de los preceptos, segun este otro pasaje de la Escritura (1 Joan. 3, 7) : *Qui facit justitiam, justus est.* Así, quiere decir el apóstol : Si el hombre puede observar la ley con el auxilio solo de la ley, en vano pues ha muerto Jesucristo. Pero no, ciertamente que tenemos necesidad de la gracia que Jesucristo nos ha procurado por su muerte. Tanto falta para que la ley baste para observar los preceptos, que al contrario, la ley ha llegado á ser para nosotros una ocasion, como dice el mismo apóstol, de traspasar los preceptos, puesto que por las prohibiciones de la ley entró la concupiscencia en nosotros : *Occasione autem accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam; sine lege enim peccatum mortuum erat; sed cum venisset mandatum, peccatum revixit* (Rom. 7, 8 y 9). San Agustin explica de qué manera nos hace mas culpables que inocentes el conocimiento de la ley : Nace esto, dice el santo doctor (l. de Spir.-S. et litt.), de la condicion de nuestra corrompida voluntad que es tal, que por el amor que tiene á la libertad, se inclina con mas vehemencia hácia las cosas prohibidas, que hácia las que son permitidas. Es, pues, cosa de la gracia el hacernos amar y practicar el bien que conocemos deber hacer, como expresa el concilio II de Cartago : *Ut quod faciendum cognovimus, per gratiam præstatur, etiam facere diligamus, atque valeamus.* ¿Quién pudiera sin la gracia cumplir el primero y mas importante de todos los preceptos, que consiste en amar

á Dios? *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum-Sanctum, qui datus est nobis* (Rom. 5, 5). La caridad es un puro don de Dios que no podemos obtener por nuestras propias fuerzas. *Amor Dei, quo pervenitur ad Deum, non est nisi a Deo,* escribe san Agustin (l. 4, contr. Julian. c. 3). ¿Quién pudo sin la gracia vencer jamás las tentaciones, al menos las graves? Hé aquí cómo habla David (Psal. 117, 13) : *Impulsus eversus sum, ut caderem, et Dominus suscepit me.* Salomon dice (Sap. 8, 21) : *Nemo potest esse continens* (es decir, vencer los movimientos de incontinencia), *nisi Deus det.* Por esto el apóstol despues de haber hablado de las tentaciones que nos asaltan, añade (Rom. 8, 37): *Sed in his omnibus superamus propter eum;* y en otro lugar dice (1 Cor. 2, 14); *Deo gratias, qui semper triumphat nos in Christo Jesu.* Si san Pablo da gracias á Dios por la victoria que consiguió contra las tentaciones, es porque se reconocia deudor de esta victoria á la gracia. Serian ridículas estas acciones de gracias, dice san Agustin (in loc. cit. ad Corinth.), si la victoria no viniese de Dios : *Irrisoria est etiam illa actio gratiarum, si ob hoc gratiæ aguntur Deo, quod non donavit, ipse, nec fecit.* Todo esto demuestra cuán necesaria es tanto para hacer el bien como para evitar el mal.

4. Prueba tercera. — Pero veamos la razon teológica de la necesidad de la gracia. Los medios deben ser proporcionados al fin : consistiendo pues nuestra salvacion eterna en gozar de Dios sin enigmas, lo que ciertamente es un fin de órden sobrenatural ; claro es que los medios que conduzcan á este fin, deben ser tambien sobrenaturales. Todo lo que conduce á la salvacion es un medio en órden á la salvacion misma ; y por con-

siguiente nuestras fuerzas naturales no bastan solas para hacernos obrar cosa alguna en órden á la salud eterna, si por la gracia no son elevadas á un órden superior, puesto que la naturaleza no puede hacer por sí misma lo que la es superior, como acontece con los actos de un órden sobrenatural. A la debilidad de nuestras fuerzas naturales que son incapaces de producir actos sobrenaturales, se agrega la corrupcion de nuestra naturaleza ocasionada por el pecado, lo cual nos hace sentir mas la necesidad de la gracia.

§ II.

De la gratuitidad de la gracia.

5. PRIMERA PRUEBA. — Nos revela el apóstol en muchos lugares que la gracia divina es enteramente gratuita, y únicamente la obra de la misericordia de Dios, que no depende de nuestros méritos naturales. Dice (Phil. 1, 29), *Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, set ut etiam pro illo patiamini*. Segun pues lo observa san Agustin (de Prædest. ss., c. 2), es un don de Dios que nos adquirió Jesucristo no solamente el sufrir por su amor, sino tambien el creer en él; luego si es don de Dios, no puede ser el fruto de nuestros méritos: *Utrumque ostendit Dei donum, quia utrumque dixit esse donatum; nec ait, ut plenius et perfectius credatis, sed ut credatis in eum*. La misma doctrina enseña el apóstol en su primera carta á los corintios cuando dice (c. 7, 25) : *Misericordiam consecutus a Domino, ut sim fidelis*. Si por la misericordia de Dios somos fieles, no es pues por nuestro mérito. *Non*

ait (dice san Agustin en el lugar citado) *quia fidelis eram; fideli ergo datur quidem, sed datum est etiam ut esset fidelis.*

6. Prueba segunda. — Para convencerse de que cuantas luces y fuerza nos da Dios para obrar, no son efecto de nuestro mérito, sino un don enteramente gratuito suyo, basta leer este otro pasaje de san Pablo (1 Cor. 4, 7) : *Quis te discernit? quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Si la gracia se concediese segun nuestros méritos naturales procedentes de las solas fuerzas de nuestro libre albedrío, el hombre que obra su salvacion se discerniria él mismo de aquel que no la obra. Y como observa con razon san Agustin, si Dios no nos diese mas que el libre albedrío, es decir, una voluntad libre que pudiese ser indiferentemente buena ó mala, segun el uso que de ella hiciesemos, suponiendo que la voluntad viniese de nosotros y no de Dios, lo que procediese de nosotros, seria mejor que lo procedente de Dios : *Nam si nobis libera quædam voluntas ex Deo, quæ adhuc potest esse vel bona, vel mala; bona vero voluntas ex nobis est, melius est id quod a nobis, quam quod ab illo est* (l. 2 de peccat. merit. c. 18). Pero no, enseña el apóstol terminantemente que todo lo que tenemos de Dios, se nos ha dado gratuitamente, y que por lo mismo de nada podemos gloriarnos.

7. Tercera prueba. — El dogma en fin de la gratuitidad de la gracia se halla confirmado en estas palabras de la carta del mismo apóstol á los Romanos (2, 5 y 6) : *Sic ergo et in hoc tempore reliquiæ secundum electionem gratiæ salvæ factæ sunt.* (Por *reliquiæ* entiende aquí el corto número de judios que creyeron, en

comparacion de todos los demas que permanecieron en la incredulidad.) *Si autem gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia jam non est gratia.* No podia san Pablo expresar de una manera mas clara esta verdad católica, que la gracia es un don gratuito de Dios, y que no depende de los méritos de nuestro libre albedrío, sino de la pura liberalidad del Señor.

§ III.

Se prueba la necesidad y gratuitidad de la gracia por la tradicion confirmada por las decisiones de los concilios, y de los sumos pontífices.

8. San Cipriano (l. 3 ad Quirin., c. 4) establece como una máxima fundamental en esta materia la sentencia siguiente: *In nullo gloriandum, quando nostrum nihil est.* San Ambrosio (l. 7 in Luc. c. 3) escribe: *Ubique Domini virtus studiis cooperatur humanis, ut nemo possit edificare sine Domino, nemo custodire sine Domino, nemo quicquam incipere sine Domino.* San Juan Crisóstomo (hom. 15 in Joan.) dice: *Gratia Dei semper in beneficiis priores sibi partes vindicat;* y en otra parte (hom. 22 in Gen.): *Quia in nostra voluntate totum post gratiam Dei relictum est, ideo et peccantibus supplicia proposita sunt, et bene operantibus retributiones.* Se expresa de una manera todavía mas clara en otro lugar (hom. in cap. 4, 1 ad Cor.): *Igitur quod accepisti, habes; neque hoc tantum, aut illud, sed quidquid habes, non enim merita tua hæc sunt, sed Dei gratia, quamvis fidem adducas, quamvis dona, quamvis doctrinæ sermonem, quamvis virtutem, omnia tibi inde provenerunt. Quid igitur habes, quæso, quod ac-*

ceptum non habeas? num ipse per te recte operatus es? Non sane, sed accepisti... Propterea cohibcaris oportet, non enim tuum ad munus est, sed largientis. Enseña san Gerónimo (l. 3 contra Pelag.) que : *Dominum gratia sua nos in singulis operibus juvare, atque substentare.* Y en otro lugar (epist. ad Demetriad.) : *Velle et nolle nostrum est; ipsumque quod nostrum est, sine Dei miseratione nostrum non est;* y en otra parte (epist. ad Ctesiph.) : *Velle et currere meum est; sed ipsum meum sine Dei semper auxilio non erit meum.* Omito muchos otros testimonios de los padres, que pudiera citar, para pasar á los sínodos.

9. No es mi ánimo el referir aquí todos los decretos de los sínodos particulares contra Pelagio : me atendré á las decisiones de algunos aprobados por la santa sede, y recibidos en toda la iglesia. De este número es el de Cartago, al cual asistieron los obispos de toda el Africa. Hé aquí pues lo que de él refiere san Próspero (respons. ad cap. 8 Gallor.) : *Cum 214 sacerdotibus, quorum constitutionem contra inimicos gratiæ Dei totus mundus amplexus est; veraci professione, quemadmodum ipsorum habet sermo, dicamus gratiam Dei per Jesum Christum Dominum, non solum ad cognoscendam, verum ad faciendam justitiam, nos per actus singulos adjuvari, ita sine illa nihil veræ sanctæque pietatis habere, cogitare, dicere, agere valeamus.*

10. Se lee en el sínodo II de Orange (canon 7) : *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ eternæ cogitare, aut eligere posse confirmet, absque illuminatione et inspiratione Spiritus-Sancti, hæretico fallitur spiritu.* El mismo sínodo habia dado esta definicion, que es aun mas clara : *Si quis*

sicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, et ad generationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiæ donum, id est per inspirationem Spiritus-Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit apostolicis documentis adversarius approbatur.

11. Unese á la autoridad de los concilios la de los soberanos pontífices que aprobaron y confirmaron muchos sínodos particulares celebrados contra Pelagio. Inocencio I en su carta al concilio Milevitano aprueba la fe de estos padres contra Pelagio y Celestino y les escribe estas palabras : *Cum in omnibus divinis paginis voluntati liberæ, nonnisi adjutorium Dei legimus esse nectendum, eamque nihil posse cœlestibus præsidiis destitutam, quonam modo huic soli possibilitatem hanc, pertinaciter defendentes, sibimet, imo plurimis, Pelagius Cœlestiusque persuadent.* Ademas el papa Zosimo en su carta encíclica á todos los obispos del mundo, citada por Celestino I en su carta á los obispos de las Galias, se expresa así : *In omnibus causis, cogitationibus, motibus adjutor et protector orandus est. Superbum est enim, ut quidquam sibi humana natura præsumat.* Se encuentran despues hácia el fin de la carta de Celestino I muchos capítulos tomados de las definiciones de los otros pontífices y de los concilios africanos, relativos á la gracia. Se lee en el capítulo V : *Quod omnia studia, et omnia opera. ac merita sanctorum ad Dei gloriam laudemque referenda sunt; quia non aliunde ei placet, nisi ex eo quod ipse donaverit;* y en el capítulo VI : *Quod ita Deus in cordibus hominum, atque in ipso*

libero operatur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium consilium, omnisque motus bonæ voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus.

12. Los pelagianos fueron condenados formalmente en el concilio ecuménico de Efeso, como lo demuestra el cardenal Orsi (*Hist eccl.*, tom. 13, lib. 29, n. 52. — S. Prosp. lib. contra Collat., c. 21). Nestorio recibió bien en Constantinopla á los obispos pelagianos, porque convenia con Pelagio en el punto de que la gracia no se nos concede por Dios gratuitamente, sino segun nuestros propios méritos; esta errónea doctrina agradaba á Nestorio, pues se acomodaba á su sistema, á saber, que el Verbo habia elegido á la persona de Cristo para templo de su morada en consideracion de sus propias virtudes. Conociendo, pues, los padres del concilio de Efeso la obstinacion de los obispos pelagianos, los condenaron como herejes. Finalmente el concilio de Trento, en la *sesion* 6ª *de Justificatione*, definió en dos cánones todo lo concerniente á esta materia. Dice en el canon 2 : *Si quis dixerit, divinam gratiam ad hoc solum dari, ut facilius homo juste vivere, ac ad vitam æternam promoveri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed ægre tamen et difficulter possit, anathema sit.* Y añade en el canon 3 : *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus-Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.*

§ IV.

Respuesta á las objeciones.

13. Dicen los pelagianos : Si se admite que la gracia es absolutamente necesaria para obrar cualquier acto que esté en el órden de la salvacion, será necesario decir que el hombre no goza de libertad, y que el libre albedrío está enteramente destruido. Responde san Agustin que ciertamente el hombre caido no es mas libre con la gracia, ya para empezar, ya para acabar alguna accion que tienda á la vida eterna; pero que recobra esta libertad por la gracia de Dios, puesto que las fuerzas que le faltaban para poder hacer el bien, le son suministradas por la gracia que Jesucristo nos ha merecido, la cual le hace recobrar la libertad y la fuerza de obrar su eterna salvacion, sin que por esto le necesite, ó imponga necesidad : *Peccato Adæ arbitrium liberum de hominum natura periisse, non dicimus, sed ad peccandum valere in homine subdito diabolo. Ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuta.* Así habla san Agustin (l. 2 cont. duas ep. Pelag., c. 5).

14. Segunda objecion. — Se oponen estas palabras que Dios dirigió á Ciro (Is. 44, 28) : *Qui dico Cyro : Pastor meus es, et omnem voluntatem meam complebis;* y en el capítulo 46, v. 11, le llama hombre de su voluntad . *Virus voluntatis meæ.* Sobre lo cual discurren así los pelagianos : Ciro era idólatra, por consiguiente estaba privado de la gracia de Dios que se concede por

Jesucristo; y sin embargo se ve, segun estos lugares de la Escritura, que observó todos los preceptos naturales; luego el hombre puede sin la gracia cumplir toda la ley natural. Se responde á esto que es preciso distinguir con los teólogos la voluntad de *signo*, y la voluntad de *beneplácito*. Esta última es la que está fundada en un decreto absoluto, y debe tener infaliblemente su efecto; y siempre es ejecutada hasta por los impios. La voluntad de *signo* es la que dice relacion á los preceptos divinos, que nos son manifestados: el cumplimiento de esta voluntad divina exige nuestra cooperacion, la cual no podemos poner sin el auxilio de la gracia. Esta voluntad no siempre tiene su ejecucion de parte de los impios. Con respecto á Ciro no se habla en Isaias de la voluntad de *signo*, sino de la de *beneplácito*. Este beneplácito de Dios era que Ciro libertase á los judios de la cautividad, y que permitiese la reedificacion del templo y de la ciudad, lo cual debia ejecutarse por Ciro al pie de la letra. Vemos al contrario, que Ciro fue idólatra y sanguinario, que invadió los estados de otro, y por consiguiente que no cumplió los preceptos naturales.

15. Objecion tercera. — Se arguye con lo que dice san Marcos en el capítulo 10, v. 20, de cierto hombre que respondió á nuestro Señor Jesucristo que le exhortaba á observar los preceptos: *Magister hæc omnia observavi a juventute mea*; y que en esto decia verdad, como lo demuestran las palabras que añade el Evangelista: *Jesus autem intuitus eum, dilexit eum*. Hé aquí, pues, dicen los pelagianos, un hombre que ha observado todos los preceptos naturales sin el auxilio de la gracia, y sin haber creido antes en Jesucristo. Se res-

ponde 1°, que este hombre era judío, que como tal creia en Dios, é *implícitamente* en Cristo, y que por esto pudo tener la gracia para observar los preceptos del Decálogo; 2°, que estas palabras : *hæc omnia observavi*, no deben extenderse á todos los preceptos, sino únicamente á los que nuestro Señor mencionó (v. 19) : *Ne adulteres, ne occidas, ne fureris*. Por lo demas, manifiesta el Evangelio, que aquel hombre observaba poco el precepto de amar á Dios sobre todas las cosas, puesto que no correspondió á la invitacion que Jesucristo le hizo de abandonar sus riquezas : por esto el Señor le reprendió tácitamente profiriendo esta sentencia (v. 25) : *Quam difficile, qui pecunias habent, in regnum Dei introibunt!*

16. Objecion cuarta. — Dicen nuestros adversarios que estando aun san Pablo bajo el yugo de la ley, y aunque todavía no estaba constituido en gracia, cumplió no obstante toda la ley, como él mismo atestigua (Philipp. 3, 6) : *Secundum justitiam, quæ in lege est, conversatus sine querela*. Se responde que san Pablo, antes de su conversion, observó la ley en la parte ceremonial, mas no en lo que tenia de interior, amando á Dios sobre todas las cosas, segun que él mismo apóstol escribe (ad. Tit. 3, 3) : *Eramus aliquando et nos insipientes, increduli, errantes, servientes desideriis et voluptatibus variis in malitia... odientes invicem.*

17. Quinta objecion. — Recurren por último á este argumento : O todos los preceptos del Decálogo son posibles ó imposibles. Si lo primero, luego podemos observarlos por las solas fuerzas del libre albedrío; y si son imposibles, no se peca traspasándolos, porque nadie está obligado á lo que no puede. Respóndese á este

dilema, que no podemos observar todos los preceptos sin la gracia; pero sí con su auxilio. Escuchemos á santo Tomás (1. 2, Q. 109, a. 4, ad 2): *Illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile... Unde Hieronimus confitetur, sic nostrum esse liberum arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio.* Siéndonos, pues, posible con el auxilio divino la observancia de los preceptos, estamos por lo mismo obligados á observarlos. Los pelagianos hacen aun otras objeciones; pero su respuesta se hallará en las que demos en la refutacion de la herejía semi-pelagiana.

DISERTACION SEXTA.

REFUTACION DE LA HEREJÍA DE LOS SEMI-PELAGIANOS.

1. Reconocen los semi-pelagianos que las fuerzas de la voluntad humana fueron debilitadas por el pecado original; y convienen por consiguiente en la necesidad de la gracia para obrar el bien; pero niegan que sea necesaria para el principio de la fe, y para el deseo de la salvacion eterna. Así, dicen, como un enfermo no tiene necesidad de medicina para creer en su eficacia y desear su curacion; de la misma manera tambien el principio de la fe, ó el afecto á ella, y el deseo de la salvacion eterna no son obras para las cuales sea necesaria la gracia; pero se debe creer con la iglesia católica, que todo principio de la fe, y todo buen deseo, son en nosotros la obra de la gracia.

§ I.

El principio de la fe, así como el de toda buena voluntad, no proviene de nosotros, sino de Dios

2. Primera prueba. — Este dogma se prueba de una manera evidente por este pasaje de san Pablo (2 Cor 3, 5) : *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Así, pues, el principio de la fe, no el que es propio del entendimiento, que ve naturalmente la verdad de nuestra fe, sino la piadosa mocion de la voluntad á creer que todavía no es una fe formada, puesto que no es otra cosa que un pensamiento de querer creer que precede á la fe, como dice san Agustin ; este buen pensamiento viene únicamente de Dios, segun el apóstol. Hé aquí las propias palabras de san Agustin : *Attendant hic, et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei cœptum, et ex Deo esse fidei supplementum. Quis enim non videt, prius esse cogitare, quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim rapte, quamvis celerrime credendi voluntatem quædam cogitationes antevolent ; moxque illa ita sequatur, ut quasi conjunctissima comitetur ; necesse est tamen, ut omnia quæ creduntur, præveniente cogitatione credantur... Quod ergo pertinet ad religionem et pietatem (de qua loquebatur apostolus), si non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est ; profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra, qua credere incipiamus, ex Deo est* (l. de Prædest. ss. c. 2).

3. Prueba segunda. — Se toma esta prueba de otro texto de san Pablo, que al mismo tiempo insinua la razon de ella (1 Cor. 4, 7): *Quis enim te discernit? quid autem habes, quod non accepisti?* Si el principio de la buena voluntad que nos dispone á recibir la fe, ó cualquiera otro don de la gracia divina, viniese de nosotros, sucederia que nos distinguiriamos de quien no tuviese este principio de buena voluntad en órden á la vida eterna: pero san Pablo nos enseña que recibimos de Dios todo cuanto tenemos, en lo cual está comprendido aun todo primer deseo de creer, ó de salvarse: *Quid autem habes, quod non accepisti?* San Agustin creyó algun tiempo que la fe en Dios no venia de Dios, sino de nosotros, y que obteniamos de Dios por ella la gracia para vivir bien; pero el pasaje citado de san Pablo le determinó principalmente á retractarse como lo confiesa el mismo santo (l. de Prædest. ss. c. 3): *Quo præcipue testimonio etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem: putans, fidem, qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis, et per illam nos impetrare Dei dona, quibus temperanter et juste et pie vivamus in hoc sæculo.*

4. Esta verdad se confirma tambien por lo que el mismo apóstol dice en otro lugar (Eph. 2, 8 y 9): *Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum. non ex operibus, ut ne quis glorietur.* Escribe san Agustin (c. 2) que el mismo Pelagio temiendo ser condenado por el concilio de Palestina, reprobó (aunque fuese por puro disimulo) la proposicion siguiente: *Gratia secundum merita nostra datur.* Sobre lo cual exclama el santo doctor: *Quis autem dicat, eum, qui jam cœpit credere, ab illo in quem credidit, nihil*

mereri? Unde fit, ut jam merenti cætera dicantur addi retributione divina; ac per hoc gratiam Dei secundum merita nostra dari: quod objectum sibi Pelagius, ne damnaretur, ipse damnavit.

5. Prueba tercera. — Nuestra proposicion se demuestra por estas palabras salidas de la misma boca de la sabiduría encarnada: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* (Joan. 6, 44). Y en otro lugar dice: *Sine me nihil potestis facere* (Joan. 15, 5). Consta de estos pasajes que nuestras solas fuerzas naturales son impotentes aun para disponernos á recibir de Dios las gracias actuales que conducen á la vida eterna, puesto que estas gracias son de un órden sobrenatural, y que no puede haber proporcion entre una gracia sobrenatural y una disposicion puramente natural. *Si gratia,* dice el apóstol, *jam non ex operibus, alioquin gratia non est gratia* (Rom. 2, 7). Al contrario, es cierto que Dios no da la gracia segun nuestros méritos naturales, sino segun su divina liberalidad Dios acaba y perfecciona en nosotros las buenas obras, y tambien es el que las empieza: *Qui cœpit in vobis opus bonum, perficit usque in diem Christi Jesu* (Phil. 1, 6). Dice el apostol en otro lugar, que toda buena voluntad tiene su principio y perfeccion en Dios: *Deus est enim, qui operatur in vobis, et velle, et perficere pro bona voluntate* (Phil. 2, 13). Estamos en el caso de señalar otro error de los semi-pelagianos, que consiste en decir, que la gracia es necesaria para hacer el bien, mas no para perseverar en él. Este error fue condenado formalmente por el concilio de Trento (Sesion 6ª, c. 13), que enseña que solo Dios puede dar el don de perseverancia: *Similiter de perseverantiæ munere... quod quidem aliunde*

haberi non potest, nisi ab eo qui potens est, eum qui stat statuere, ut perseveranter stet.

§ II.

Respuesta á las objeciones.

6. Primera objecion. — Oponen los semi-pelagianos ciertos pasajes de la Escritura que parecen atribuir al hombre la buena voluntad y el principio de las buenas obras, y de no reservar á Dios sino la perfeccion de aquellas. Se lee en el primer libro de los reyes (c. 7, v. 3) : *Præparate corda vestra Domino.* San Lucas dice lo mismo (3, 4) : *Parate viam Domini, rectas facite semitas ejus.* Se lee tambien en Zacarías (1, 3) : *Convertimini ad me... ego convertar ad vos.* Nada parece mas claro que este pasaje de san Pablo á los romanos (7, 18) : : *Velle adjacet mihi perficere autem bonum non invenio.* En fin en las Actas de los Apóstoles (cap. 17, v. 7), ¿no parece que la gracia de la fe que recibió Cornelio, se atribuye á sus oraciones? Se responde que estos pasajes y otros semejantes no explican la gracia preveniente é interior del Espíritu-Santo, sino que la suponen, y Dios exhorta en ello á los hombres á que correspondan á esta gracia, á fin de hacerse capaces de recibir las gracias mas abundantes que está dispuesto á derramar sobre quien corresponda fielmente. Así, pues, cuando la Escritura dice : *Preparad vuestros corazones, convertios al Señor*, etc., no atribuye á nuestro libre albedrío el principio de la fe ó de la conversion sin el auxilio de la gracia preveniente; sino que únicamente nos advierte que correspondamos á ella, enseñándonos

que dicha gracia nos deja en libertad de elegir ó rehusar el bien. Este mismo es el lenguaje del concilio de Trento : *Cum dicitur :* Convertimini ad me, et ego convertar ad vos, *libertatis nostræ admonemur. Cum respondemus :* Converte nos Domine, et convertemur, *Dei nos gratia præveniri confitemur.* La misma respuesta se da tambien á lo que decia san Pablo : *Velle adjacet mihi perficere autem bonum non invenio.* Queria el apóstol dar á entender que estando ya justificado, tenia en sí la gracia para querer el bien, y que no estaba en su poder el acabarlo, sino que esto era obra de Dios ; mas no dice que tuviese por sí mismo la buena voluntad de obrar el bien. Con respecto á Cornelio, se da la misma respuesta, puesto que aunque hubiese obtenido por sus oraciones la conversion á la fe, estas mismas oraciones no carecian de la gracia preveniente.

7. Segunda objecion. — Oponen lo que dice Jesucristo en san Marcos (16, 16) : *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Aquí, dicen, se exige una cosa, que es la fe ; y se promete otra, la salvacion. Luego lo que se exige está en las facultades del hombre, y lo que se promete en las de Dios. San Agustin responde desde luego con una retorsion (de Prædest. ss. c. 11) : El apóstol, dice el santo doctor, escribe : *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis* (Rom. 8, 13). Aquí se exige una cosa, que es la mortificacion de las pasiones; y se promete otra, la recompensa de la vida eterna. Luego si es verdad, como pretenden los semi-pelagianos, que lo que se exige está en nuestro poder sin que haya necesidad del auxilio de la gracia, será preciso decir que podemos vencer nuestras pasiones sin la gracia; pero, añade el santo doctor, tal

es precisamente el error condenable de los pelagianos: *Pelagianorum est error iste damnabilis.* Viene en seguida á la respuesta directa, y dice que no está en nuestro poder, sin el auxilio de la gracia, el dar lo que se exige de nosotros; pero sí con este auxilio, despues de lo cual concluye con estas palabras: *Sicut ergo, quamvis donum Dei sit facta carnis mortificare, exigitur tamen a nobis proposito præmio vitæ; ita donum Dei est fides, quamvis et ipsa, dum dicitur,* si credideris, salvus eris, *proposito præmio salutis exigatur a nobis. Ideo enim hæc et nobis præcipiuntur, et dona Dei esse monstrantur, ut intelligatur, quod et nos ea facimus, et Deus facit ut illa faciamus.*

8. Tercera objecion. — Dicen que el Señor no cesa de exhortarnos en las Escrituras á pedir y á buscar, si queremos recibir sus gracias. Luego está, infieren, en nuestro poder el orar, y por consiguiente si por nosotros mismos no podemos creer y obrar nuestra salvacion, al menos está en nuestro poder el desear creer y salvarnos. Responde tambien san Agustin (de Dono Persev. c. 23) á esta objecion, y dice que no es cierto que podamos orar (como se debe) por nuestras solas fuerzas naturales, sino que este es un don que nos viene de la gracia, segun lo que dice el apóstol (Rom. 8, 26): *Spiritus adjuvat infirmitatem nostram; nam quid oremus sicut oportet, sed ipse Spiritus postulat pro nobis.* Sobre lo que insiste san Agustin: *Quid est, ipse Spiritus interpellat, nisi interpellare facit?* Y poco despues añade: *Attendant quomodo falluntur, qui putant esse a nobis, non dari nobis, ut petamus, quæramus, pulsemus, et hoc esse dicunt, quod gratia præceditur merito nostro..... Nec volunt intelligere, etiam hoc divini mu-*

neris esse, ut oremus, hoc est petamus, quæramus, atque pulsemus; accepimus enim Spiritum adoptionis in quo clamamus Abba Pater. El mismo santo doctor nos enseña que Dios da á todos la gracia para poder orar, y con la oracion el medio de obtener la gracia de cumplir los preceptos; de otro modo si alguno no tuviera la gracia eficaz para cumplir los preceptos, y tampoco tuviese la gracia para poder obtener la gracia eficaz por medio de la oracion, los preceptos serian imposibles para tal hombre. Pero lejos de esto, dice san Agustin, el Señor nos invita á orar por la gracia de la oracion que á nadie rehusa, á fin de que orando obtengamos la gracia eficaz para cumplir los preceptos. Hé aquí las propias palabras del santo: *Eo ipso quo firmissime creditur, Deum impossibilia non præcipere, hinc admonemur et in facilibus* (la oracion) *quid agamus, et in difficilibus* (el cumplimiento de los preceptos) *quid petamus*. Esto corresponde á la gran máxima del santo doctor (de Nat. et Grat. c. 44, n. 50), que despues fue adoptada por el concilio de Trento (Ses. 6ª, c. 11): *Deus impossibilia non jubet sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis et adjuvat ut possis.* Así que obtenemos por la oracion la fuerza de hacer lo que por nosotros mismos no podemos; pero sin que tengamos derecho de gloriarnos de haber orado, porque nuestra oracion misma es un don de Dios.

9. San Agustin repite en mil lugares, sin hablar de los ya citados, que Dios da generalmente á todos la gracia para orar. Dice en alguna parte (l. 3 de Lib. arb. c. 18, n. 53): *Nulli enim homini ablatum est scire utiliter quærere;* y tambien (l ad Simp. Q. 2): *Quid ergo aliud ostenditur nobis, nisi quia et petere et quærere ille*

concedit, qui ut hæc faciamus jubet? Hablando en otro lugar (Tract. 26 in Joan. c. 22, n. 65) de aquel que no sabe qué hacer para obtener la salvacion, dice que este hombre debe hacer un buen uso de lo que ha recibido, es decir, de la gracia para orar, y que por este medio recibirá la salvacion: *Sed hoc quoque accipiet, si hoc quod accipit bene usus fuerit; accipit autem, ut pie et diligenter quærat, si velit.* Todo esto lo explica el santo mas por extenso en otro lugar (de Grat. et Lib. arb. c. 18), diciendo que si el Señor nos manda orar, es á fin de que por este medio podamos obtener sus dones, y que en vano seria nos exhortase á la oracion, si no nos diera la gracia para poderla hacer, á fin de que por la oracion obtengamos la gracia para cumplir lo que nos prescribe: *Præcepto admonitum est liberum arbitrium, ut quæreret donum Dei; at quidem sine suo fructu admoneretur, nisi prius acciperet aliquid dilectionis, ut addi sibi quæreret, unde quod jubebatur impleret.* Notense estas palabras *aliquid dilectionis;* hé aquí la gracia por la cual el hombre pide si quiere, y obtiene en seguida por la oracion la gracia actual para observar los preceptos, *ut addi sibi quæreret unde quod jubebatur impleret.* Así que, nadie podrá quejarse en el dia del juicio de haberse condenado por haber sido privado de la gracia para cooperar á su salvacion, porque tuvo al menos la gracia para orar, la que á nadie se niega, y con la cual, si hubiera pedido, habria alcanzado lo que Dios tiene prometido al que pide: *Petite, et dabitur vobis; quærite, et invenietis* (Matth. 7, 7).

10. Cuarta objecion. — Dicen lo cuarto: Si la gracia preveniente es necesaria aun para el principio de la fe, luego los infieles que no creen son excusables, por-

que el evangelio jamás les fue anunciado, y por consiguiente no rehusaron oirle. Responde Jansenio (l. 3 de Grat. Christi, c. 11) que estos infieles no tienen excusa, sino que son condenados, aunque no tengan gracia alguna suficiente ni próxima ni remota para convertirse á la fe; y esto en castigo del pecado original que les privó de todo auxilio; y añade que los teólogos que enseñan comunmente que estos infieles no carecen de una gracia suficiente cualquiera para salvarse, tomaron esta doctrina de la escuela semi pelagiana. Pero lo que establece Jansenio está en oposicion con las Escrituras que dicen: *Qui vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire* (1 Tim. 2, 4). *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Joan. 1, 9). *Qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium* (1 Tim. 4, 10). *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non tantum nostris, sed etiam totius mundi* (1 Joan. 2, 2). *Qui dedit semetipsum in redemptionem pro omnibus* (1 Tim. 2, 6). Observa Belarmino (l. 2 de Grat. et Lib. arb. c. 5), que san Juan Crisóstomo, san Agustin y san Próspero infieren de dichos pasajes, que Dios no deja de dar á todos los hombres los auxilios suficientes para poder salvarse si quieren; sobre todo san Agustin lo repite en muchos lugares (l. de Spir. et litt. c. 33, et in psal. 18, n. 7) y lo mismo san Próspero (de Voc. gent. l. 2, c. 5). Lo que dice Jansenio tampoco conviene con la condenacion que Alejandro VIII hizo en 1690 de la proposicion siguiente: *Pagani, Judæi, Hæretici, aliique hujus generis, nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum: adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficiente:* ni con la

condenacion hecha por Clemente XI de estas dos proposiciones de Quesnel (26, 29): *Nullæ dantur gratiæ nisi per fidem: extra Ecclesiam nulla conceditur gratia.*

11. Se responde, pues, á los semi-pelagianos, que los infieles que teniendo uso de razon, no se convirtiesen á la fe, no son dignos de excusa, porque si no reciben la gracia suficiente próxima, al menos no estan desprovistos de la gracia remota inmediata para convertirse á la fe. ¿Cuál pues es la gracia remota? Es aquella de que habla el doctor angélico (Quæst. 34 de Verit. art. 11 ad 1) cuando dice: *Si quis nutritus in sylvis, vel inter bruta animalia, ductum rationis naturalis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est credendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum, necessaria; vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium.* Asi segun santo Tomás, el infiel que tiene uso de razon, recibe de Dios al menos la gracia suficiente remota para obrar su salvacion, cuya gracia consiste en cierta instruccion de entendimiento, y en una mocion impresa en la voluntad para observar la ley natural; y si coopera á este movimiento de la gracia observando los preceptos naturales, y absteniéndose de cometer faltas graves, recibirá luego ciertamente por los méritos de Jesucristo la gracia próximamente suficiente para abrazar la fe, y salvarse.

DISERTACION SEPTIMA.

REFUTACION DE LA HEREJÍA DE NESTORIO, QUE ADMITIA DOS PERSONAS EN JESUCRISTO.

1. No se acusa á Nestorio de error alguno sobre el misterio de la Santísima Trinidad. Entre otras herejías que combatió en sus sermones, y contra las cuales imploró el poder del emperador Teodosio, fue la de los arrianos, que negaban la consustancialidad del Verbo con el Padre. No es, pues, permitido dudar que Nestorio confesase la divinidad del Verbo y su consustancialidad con el Padre. Su herejía era propiamente contra el misterio de la Encarnacion del mismo Verbo divino, pues que negaba su union hipostática ó personal con la naturaleza humana. Pretende Nestorio que el Verbo divino no se unió á la humanidad de Jesucristo de una manera diferente á la que se unió á los otros santos, aunque en un grado mas perfecto, y desde el primer instante de su concepcion. Se explica sobre este particular en sus escritos, por medio de diversas fórmulas que solo denotan una simple union moral y accidental entre la persona del Verbo y la humanidad de Jesucristo, y de ninguna manera la union hipostática y sustancial. Tan pronto dice que esta union es union de *habitacion*, y que el Verbo habita en la humanidad de Cristo como en su templo; como que es una union de *afeccion*, ó afecto, parecida á la que existe entre dos amigos. Ya

enseña que es una union de *operacion*, en cuanto el Verbo se sirve de la humanidad de Cristo como de un instrumento para hacer los milagros y las demas obras sobrenaturales; ya que es union de *gracia*, porque el Verbo se unió á Cristo por medio de la gracia santificante, y de los otros dones de la divinidad. Pretende en fin, que esta union consiste en una comunicacion moral por la que comunica el Verbo su dignidad y excelencia á la humanidad, y por esta razon dice que se debe adorar y honrar á esta, como se honra la púrpura que el rey lleva, ó el trono sobre el cual se sienta. Nestorio negó siempre obstinadamente que el Hijo de Dios se hubiese hecho carne, que hubiera nacido, padecido y muerto por la redencion de los hombres; en una palabra, negaba la comunicacion de idiomas, que nace de la Encarnacion del Verbo. Partiendo de estos principios llegó tambien á negar que la Vírgen Santísima fuese verdadera y propiamente madre de Dios, blasfemando hasta el extremo de decir que no concibió sino por obra de un puro y simple hombre.

2. Combatiremos esta herejía que destruye el fundamento de la religion cristiana, en cuanto reduce á la nada el misterio de la Encarnacion en sus dos puntos principales. Consiste el primero en negar la union hipostática de la persona del verbo con la naturaleza humana, y por consiguiente en admitir dos personas en Jesucristo: la del Verbo que habita en la humanidad como en su templo, y la del hombre, que termina la humanidad, y que es puramente humana; el segundo punto consiste en negar que la Santísima Vírgen Maria es verdadera y propiamente madre de Dios. Refutaremos ambos puntos en los dos párrafos siguientes.

§ I.

En Jesucristo no hay mas persona que la del Verbo, la cual termina las dos naturalezas divina y humana, que subsisten ambas en la misma persona del Verbo, y por esto esta única persona es al mismo tiempo verdadero Dios y verdadero hombre.

3. Primera prueba. — Se toma de todos los textos en los cuales se dice que Dios se hizo carne, que nació de una Vírgen, que se anonadó tomando la naturaleza de siervo, que nos rescató con su sangre, y que murió por nosotros en una cruz. Nadie hay que ignore que Dios no puede ser concebido, ni nacer, ni padecer, ni morir en cuanto á su naturaleza divina que es eterna, impasible é inmortal; luego si la Escritura nos habla del nacimiento, de la pasion y muerte de Dios, estas palabras deben entenderse de la naturaleza humana, que tiene un principio, y está sujeta á los padecimientos y á la muerte. Pero si la persona en la cual subsiste la naturaleza humana, no fuera el mismo Verbo divino, no se podria decir con verdad que un Dios fue concebido, y nació de una Vírgen, segun estas palabras de san Mateo (1, 22 y 23): *Hoc autem totum factum est, ut adimpleretur quod dictum est a Domino per prophetam dicentem* (Is. 7, 14): *Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel; quod est interpretatum, nobiscum Deus;* y segun estas otras de san Juan (1, 14): *Et verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis.* Tambien seria falso decir que Dios se anonadó tomando la naturaleza de siervo, como lo expresa san Pablo (Phil. 2,

5 y siguientes) : *Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* En fin seria igualmente contrario á la verdad el decir que Dios dió su vida, y derramó su sangre por nosotros, como lo enseña san Juan (1 Epist. 3, 16) : *In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit*; y san Pablo (Act. 20, 28) : *Spiritus-Sanctus posuit Episcopos regere ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo;* y en otro lugar, hablando de la muerte del Salvador (1 Cor. 2, 28) : *Si enim cognovissent, numquam Dominum gloriæ crucifixissent.*

4. Nada de esto pudiera decirse de Dios, si habitase en la humanidad de Jesucristo de una manera puramente accidental como en un templo, ó por una simple union moral de afecto, y no en unidad de supuesto, ó de persona; ni tampoco puede decirse de Dios que nació de santa Isabel, cuando dió á luz á san Juan Bautista en quien Dios habitaba ya por la gracia santificante; ó que fue apedreado y decapitado en la persona de san Estevan y de san Pablo, á quienes Dios estaba unido por los lazos de amor, y por la excelencia de los dones sobrenaturales con que los habia enriquecido, de suerte que existia entre Dios y estos santos una verdadera union moral. Luego si se dice que Dios nació, que murió etc., es únicamente porque la persona que sostenia y terminaba la humanidad es verdaderamente Dios, como lo creemos del Verbo eterno. No hay, pues, en Jesucristo mas que una sola persona en la cual subsisten las dos naturalezas; y en la unidad de la persona

del Verbo que termina las dos naturalezas, es en lo que consiste la union hipostática.

5. PRUEBA SEGUNDA. — Se demuestra esta verdad por los pasajes de la Escritura en los cuales Cristo es llamado Dios, Hijo de Dios, Hijo único de Dios, propio Hijo de Dios, títulos que no podrian convenir á un hombre, si la persona que termina la naturaleza humana no fuera verdaderamente Dios. San Pablo atestigua que Cristo hombre es el Dios supremo (Rom. 9, 5): *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula.* Despues de haberse dado Jesus á sí mismo el nombre de Hijo del hombre, pregunta á sus discípulos qué pensaban de él; y san Pedro le responde, que es el Hijo de Dios vivo: *Dicit illis Jesus: vos autem quem me esse dicitis? Respondens Simon Petrus dixit: Tu es Christus filius Dei vivi.* Y ¿qué dijo Jesus á esta respuesta? Hélo aquí: *Respondens autem Jesus, dixit ei: Beatus es Simon Bar-Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cœlis est* (Matth. 16, 15 y sig.). Vemos que Jesus al mismo tiempo que se llama hombre, aprueba la respuesta de san Pedro, que le da el título de Hijo de Dios, y declara que esto le ha sido revelado por su eterno Padre. Se lee tambien en san Mateo (3, 17), en san Lucas (9, 13), y en san Marcos (1, 11), que en el momento en que Cristo recibia como hombre el bautismo de mano de san Juan, le proclamó Dios su hijo muy amado: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui,* palabras que nos asegura san Pedro haber sido renovadas por Dios en el Tabor (2 Ep. 1, 17): *Accipiens enim a Deo Patre honorem, et gloriam, voce delapsa ad eum hujuscemodi, a magnifica gloria: Hic*

est Filius meus dilectus in quo mihi complacui : ipsum audite. Y no es esto solo, san Juan llama á Cristo hombre el Hijo único del eterno Padre (1, 18) : *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* En fin, el Cristo hombre es llamado propio Hijo de Dios (Rom. 8, 32) : *Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Despues de tan brillantes testimonios de las divinas Escrituras, ¿quién se atreverá á sostener todavía que Cristo hombre no es verdaderamente Dios?

7. Tercera prueba. — Se demuestra la divinidad de Jesucristo por todos los textos que atribuyen á la persona del hombre Cristo propiedades que solo pueden convenir á Dios; de donde debe concluirse que esta misma persona en la cual subsisten las dos naturalezas, es verdaderamente Dios. Hablando Jesus de sí mismo dice (Joan. 10, 30) : *Ego et Pater unum sumus;* y en el mismo lugar (v. 38) añade : *Pater in me est, et ego in Patre.* Se lee tambien en el Evangelio de san Juan (14, 8 y siguientes), que hablando san Felipe un dia á Jesucristo le hizo esta peticion : *Domine, ostende nobis Patrem,* y que el Señor le respondió : *Tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me? Philippe, qui videt me, videt et Patrem... Non creditis quia ego in Patre, et Pater in me est?* Respuesta por la cual manifiesta Cristo que es un mismo Dios con su Padre. El mismo Jesus declara á los judios que es eterno (Joan 8, 58) : *Amen, amen, dico vobis, antequam Abraham fieret, ego sum.* Nos enseña tambien Jesus que hace las mismas cosas que su Padre (Joan. 5, 17) : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor... quæcumque enim ille fecerit, hæc et Filius similiter facit;* y que posee

todo lo que tiene su Padre (Joan. 16, 15): *Quæcumque habet Pater mea sunt.* Si Cristo no hubiera sido verdadero Dios, estas palabras habrian sido otras tantas blasfemias, puesto que se habria atribuido propiedades que solo á Dios convienen.

7. Prueba cuarta. — La divinidad de Cristo hombre se demuestra por los textos de la Escritura en donde se dice que solo el Verbo, ó el Hijo único de Dios encarnó (Joan. 1, 14): *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (Joan. 3, 16): *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret* (Rom. 8, 32): *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Si la persona del Verbo no se hubiera unido hipostáticamente, es decir, en una sola persona con la humanidad de Cristo, no pudiera decirse que el Verbo se hizo carne, y que fue enviado por su Padre para rescatar el mundo, porque si esta union personal no hubiese existido entre el Verbo y la humanidad de Cristo, solo hubiera habido una union moral de habitacion, ó de afecto, ó de gracia, de dones, ú operacion. Pero en tal caso se deberia decir que tambien encarnaron el Padre y el Espíritu-Santo, puesto que todas estas diferentes clases de union no son propias á la sola persona del Verbo, sino que convienen igualmente al Padre y al Espíritu-Santo; y tambien está Dios unido de estas diferentes maneras con los ángeles y con los santos. El Señor se ha servido muchas veces del ministerio de los ángeles; pero jamás se ha revestido de su naturaleza, segun nos enseña san Pablo (Hebr. 2, 16): *Nusquam enim angelos apprehendit, sed tamen Abrahæ apprehendit.* Así que, si Nestorio quiere que basten estas maneras de union para que pueda decirse que el Verbo

encarnó, debe decir que tambien el Padre tomó carne, puesto que se unió á Jesucristo por su gracia y dones celestiales, y habita moralmente en él, segun estas palabras del mismo Jesucristo (Joan. 14, 10) : *Pater in me est... Pater in me manens.* Por la misma razon deberá decir que el Espiritu-Santo encarnó, puesto que Isaias dice hablando del Mesias (11, 2) : *Et requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ, et intellectus;* y que se lee en san Lucas (4, 1) : *Jesus autem plenus Spiritu-Sancto.* En una palabra una vez admitida esta hipótesis, todo justo que ame á Dios podrá llamarse Verbo encarnado, puesto que nuestro Salvador se expresa de esta manera (Joan. 14, 23) : *Si quis diligit me... Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus.* Así, pues, se ve obligado Nestorio á admitir ó que el verbo no encarnó, ó que tambien encarnaron el Padre y el Espíritu-Santo. Hé aquí, cómo san Cirilo (Dialog. 9) le estrechaba con este argumento : *Quod unus sit Christus, ejusmodi in habitatione Verbum non fieret caro, sed potius hominis incola; et conveniens fuerit illum non hominem, sed humanum vocare, quemadmodum et qui Nazareth inhabitavit, Nazarenus dictus est, non Nazareth. Quin imo nihil prorsus obstiterit... hominem vocari una cum Filio, etiam Patrem, et Spiritum-Sanctum.*

8. Pudieran añadirse aqui todos los textos de la Escritura en los cuales se habla de un solo Cristo que subsiste en dos naturalezas, tales como este de san Pablo (1 Cor. 8, 6) : *Unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia*, y otros semejantes ; puesto que admitiendo Nestorio dos personas en Cristo, lo divide por lo mismo como observa muy bien san Cirilo, en dos Se-

ñores, uno de los cuales es la persona del Verbo que habita en Cristo, y el otro la persona humana. Pero yo no me detendré mas en citas de las divinas Escrituras, que tantas armas suministran contra la herejía de Nestorio, cuantas pruebas contienen en favor del misterio de la Encarnacion.

9. Prueba quinta. — Vengo à la tradicion, en la cual se ha conservado siempre inviolablemente la fe en la unidad de la persona de Jesucristo en la encarnacion del Verbo. Se dice expresamente en el símbolo de los apóstoles, que es una profesion de fe enseñada por los mismos apóstoles : *Credo... in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu-Sancto, natus ex Maria Virgine*, etc. Así este mismo Cristo que fue concebido, que nació y padeció la muerte, es el único hijo de Dios nuestro Señor; pero esto no pudiera decirse, si, como pretende Nestorio, ademas de la persona divina, hubiera habido tambien en Cristo la persona humana, porque el que nació y murió no hubiera sido el hijo único de Dios, sino un puro hombre.

10. Esta misma profesion de fe se encuentra con mayor amplitud en el símbolo de Nicea en donde los padres establecieron la divinidad de Jesucristo y su consustancialidad con el Padre, y al mismo tiempo condenaron en términos formales la herejía de Nestorio, aun antes de su nacimiento : *Credimus* (dicen los padres), *in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei, ex Patre natum unigenitum, id est ex substantia Patris, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum ex Deo vero, natum non factum consubstantialem Patri; per quem omnia facta sunt, et quæ in cœlo, et quæ in terra :*

qui propter nos homines, et propter nostram salutem, descendit, et incarnatus est, et homo factus; passus est, et resurrexit tercia die, etc. Así, pues, se dice del solo y mismo Jesucristo que es Dios, que es el Hijo único del Padre, que es consustancial al Padre, que es hombre, que nació, y que resucitó. Esto establece claramente la unidad de la persona de Cristo en dos naturalezas distintas : la una divina por la cual este solo Cristo es Dios, y la otra humana por la cual este mismo Cristo, nació, murió y resucitó. Este símbolo fue aprobado por el segundo concilio general, que fue el primero de Constantinopla, y cuya celebracion tuvo lugar antes que Nestorio aun hubiese proferido sus blasfemias, y tambien conforme á este mismo símbolo de Nicea, fue condenado Nestorio en el tercer concilio general convocado en Efeso para este objeto. Hé aquí, cómo expone el dogma católico con el impío Nestorio, el símbolo atribuido á san Atanasio : *Dominus noster Jesus Christus Deus et homo est... æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem; qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus... unus omnino non confusione substantiæ, sed* unitate personæ.

11. Prueba sexta. — Se agrega á estos símbolos la autoridad de los santos padres que escribieron antes que naciese la herejía nestoriana. San Ignacio mártir (ep. ad Eph., n. 20) se expresa así : *Singuli communiter omnes ex gratia nominatim convenitis in una fide, et in uno Jesu Christo, secundum carnem ex genere Davidis, Filio hominis, et Filio Dei.* Hé aquí, pues, que el mismo Jesus es al propio tiempo hijo del hombre, é Hijo de Dios. San Ireneo (l. 3, c. 26 al 28, n. 2) dice :

Unum et eumdem esse Verbum Dei, et hunc ésse Unigenitum, et hunc incarnatum per salute nostra Jesum Christum. San Dionisio de Alejandria refuta en una carta sinódica á Pablo de Samosata que decia: *Duas esse personas unius, et solius Christi, et duos Filios, unum natura Filium Dei, qui fuit ante sæcula, et unum homonyma Christum Filium David.* Se lee en san Atanasio: (l. de Incarn. Verbi, n. 2): *Homo una persona, et unum animal est, ex spiritu et carne compositum, ad cujus similitudinem intelligendum est, Christum unam esse Personam et non duas;* y en san Gregorio Nazianceno (orat. 51): *Id quod non erat assumpsit, non duo factus, sed unum ex duobus fieri subsistens; Deus enim ambo sunt id quod assumpsit, et quod est assumptum, naturæ duæ in unum concurrentes, non duo Filii;* y san Juan Crisóstomo (ep. ad Cæsar) dice: *Etsi enim (in Christo) duplex natura; verumtamen indivisibili, unio in una filiationis persona, et substantia;* san Ambrosio (de incarn. c. 5) enseña: *Non alter ex Patre, alter ex Virgine. sed item aliter ex Patre, aliter ex Virgine.* Y en fin san Gerónimo escribió contra Elvidio: *Natum Deum ex Virgine credimus;* y en otro lugar (tract. 49 in Joan.): *Anima et caro Christi cum Verbo Dei una persona est, unus Christus.*

12. Séptima prueba. — Por no dilatarme demasiado paso en silencio los otros testimonios de los santos padres, y entro con las definiciones de los concilios. Despues de haber sido confrontado con maduro exámen el dogma católico respecto de las Escrituras de la tradicion, pronunció el concilio de Efeso (t. 3, conc., p. 115 y sig.) la condenacion de Nestorio, y lo depuso de la silla de Constantinopla en la forma que sigue: *Domi-*

nus noster Jesus Christus, quem suis ille blasphemis vocibus impetivit per SS. hanc synodum eumdem Nestorium episcopali dignitate privatum, et ab universo sacerdotum consortio et cœtu, alienum esse definit. Mas tarde definió lo mismo el concilio de Calcedonia que fue el cuarto general (Act. 5) : *Sequentes igitur SS. Patres, unum eumdemque confiteri Filium, et Dominum nostrum Jesum Christum consonanter omnes docemus, eumdem perfectum in deitate, et eumdem perfectum in humanitate, Deum verum, et hominem verum... Non in duas personas partitum, aut divisum, sed unum eumdemque Filium, et unigenitum Deum verum Dominum Jesum Christum.* La misma definicion se encuentra tambien en el tercer concilio de Constantinopla, que fué el sexto general (Act. ult.), y en el segundo de Nicea, que fue el séptimo concilio general (Act. 7).

Respuesta á las objeciones.

13. Primera objecion. — Oponen algunos pasajes de la Escritura, en los cuales se dice que la humanidad de Cristo es el templo y la habitacion de Dios : *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud... ille autem dicebat de templo corporis sui* (J. 2, 19 y 21). Se lee en otro lugar : *In ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* (Col. 2, 9). Hé aqui la respuesta : Lejos de destruir estos pasajes la union personal del Verbo con la naturaleza humana, no hacen mas que confirmarla. ¿Es muy extraño que unido el cuerpo de Cristo con el alma al Verbo divino, y con una union hipostática, reciba el nombre de templo? Nuestro cuerpo que está unido hipostáticamente al alma, ¿no es tambien llama-

do una morada y un tabernáculo? *Si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur* (2 Cor. 5, 1). *Nam et qui sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus gravati* (Ibid. 5, 4). Así como llamando al cuerpo *mansion* ó *tabernáculo*, no se niega su union personal con el alma, tampoco excluye el nombre de templo en manera alguna la union hipostática del Verbo con la humanidad de Cristo. Antes nuestro Salvador estableció claramente esta union por las palabras siguientes: *Et in tribus diebus excitabo illud*. Demuestra con esto que no solamente es hombre, sino tambien Dios Hay otro pasaje que contiene una prueba mas evidente todavía en favor de la divinidad de Cristo; y es aquel en el cual dice san Pablo que en Cristo habita corporalmente la plenitud de la divinidad, proclamándole por ello verdadero Dios, y verdadero hombre, segun estas palabras de san Juan: *Et Verbum caro factum est*.

14. Segunda objecion. — Tambien se nos arguye con este texto del mismo apóstol (Phil. 2, 7): *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo;* de donde concluyeron que Cristo fue un hombre semejante á todos los demas. Pero el apóstol acababa de decir que Cristo era Dios, é igual á Dios (Ibid. 6): *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se æqualem Deo*. Fácil es conocer que no añadió lo que sigue sino para manifestar que el Verbo divino, aunque Dios, se habia hecho hombre semejante á nosotros, sin pretender en manera alguna, que fuese un puro hombre como todos los demas.

15. Tercera objecion. — Oponen que toda naturaleza debe tener su propia subsistencia; siendo, pues, la subsistencia ó el supuesto propio de la naturaleza del

hombre la persona humana, si Cristo ha sido privado de ella, será preciso decir que no era verdaderamente hombre. Se responde que no es necesario que la naturaleza tenga su propia subsistencia, cuando esta subsistencia está sustituida por otra que la es superior, que llena todas sus funciones, y suministra á esta misma naturaleza un apoyo perfecto. Esto es, pues, lo que acontece en Cristo, en quien el Verbo es el apoyo de las dos naturalezas, el cual es sin duda mas perfecto que el de la humanidad, y termina la naturaleza humana, elevándola á una alta perfeccion. Así que, aunque en Jesucristo no hubiese la persona humana, sino únicamente la persona divina del Verbo, no dejó de ser verdadero hombre, puesto que la naturaleza humana tenia su subsistencia en el Verbo que la tomó, y se la unió á sí mismo.

16. Objecion cuarta. — Se dice : Pero si la humanidad de Cristo estaba ya compuesta del alma y del cuerpo, nada le faltaba para ser completa y perfecta; luego habia en Cristo ademas de la persona divina, tambien la persona humana. Se responde que la humanidad de Cristo en efecto estaba completa en cuanto á la naturaleza, á cuya perfeccion nada le faltaba, mas no en cuanto á la persona, puesto que la persona en la cual subsistia la naturaleza y que la terminaba, no era una persona humana, sino una persona divina; y por esta razon, no puede decirse que hubiese dos personas en Cristo, habiendo realmente la sola persona del Verbo, que sostenia y terminaba las dos naturalezas, divina y humana.

17. Quinta objecion. — Recurrieron en fin nuestros adversarios á muchos pasajes de los santos padres. No es raro, dicen, el ver á san Gregorio Niseno y á san

debe ser llamado Hijo natural de Dios, y no hijo adoptivo, temiendo no se llegue á decir que hay en Jesucristo dos hijos de Dios, el uno natural y el otro adoptivo. Entre muchas razones que demuestran que Jesucristo aun en cuanto hombre debe ser llamado Hijo natural de Dios, la mas clara es la que nos suministra la Escritura: Dios Padre engendró á su Hijo único desde la eternidad, y no cesa de engendrarlo contínuamente, como dice el salmo II, v. 7: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Así, pues, como el Hijo de Dios fue engendrado antes de la Encarnacion sin tener la carne; de la misma manera fue engendrado cuando despues tomó la humanidad y está siempre unido hipostáticamente con la naturaleza humana en su persona divina. Hablando tambien el apóstol de Cristo en cuanto hombre, le aplica este pasaje de David: *Sic et Christus non semetipsum clarificavit, ut Pontifex fieret, sed qui locutus est ad eum: Filius meus es tu, ego hodie genui te* (Hebr. 5, 5). Es, pues, incontestable que Jesucristo es verdadero Hijo natural de Dios, aun segun la humanidad (Tournely, *Comp. Theol.* t. 4, part 2...).

§ II.

María es verdadera y propiamente Madre de Dios.

19. Primera prueba. — Este dogma es una consecuencia de cuanto hemos dicho; porque si Cristo hombre es verdadero Dios, y la Vírgen santísima María es la verdadera madre de este mismo Cristo, se sigue de esto que necesariamente es tambien verdadera madre de Dios. Pero demos mas claridad á esta proposicion por

debe ser llamado Hijo natural de Dios, y no hijo adoptivo, temiendo no se llegue á decir que hay en Jesucristo dos hijos de Dios, el uno natural y el otro adoptivo. Entre muchas razones que demuestran que Jesucristo aun en cuanto hombre debe ser llamado Hijo natural de Dios, la mas clara es la que nos suministra la Escritura: Dios Padre engendró á su Hijo único desde la eternidad, y no cesa de engendrarlo contínuamente, como dice el salmo II, v. 7: *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Así, pues, como el Hijo de Dios fue engendrado antes de la Encarnacion sin tener la carne; de la misma manera fue engendrado cuando despues tomó la humanidad y está siempre unido hipostáticamente con la naturaleza humana en su persona divina. Hablando tambien el apóstol de Cristo en cuanto hombre, le aplica este pasaje de David: *Sic et Christus non semetipsum clarificavit, ut Pontifex fieret, sed qui locutus est ad eum: Filius meus es tu, ego hodie genui te* (Hebr. 5, 5). Es, pues, incontestable que Jesucristo es verdadero Hijo natural de Dios, aun segun la humanidad (Tournely, *Comp. Theol.* t. 4, part 2...).

§ II.

María es verdadera y propiamente Madre de Dios.

19. Primera prueba. — Este dogma es una consecuencia de cuanto hemos dicho; porque si Cristo hombre es verdadero Dios, y la Vírgen santísima María es la verdadera madre de este mismo Cristo, se sigue de esto que necesariamente es tambien verdadera madre de Dios. Pero demos mas claridad á esta proposicion por

medio de las Escrituras y de la tradicion. En primer lugar nos asegura la Escritura que una Vírgen (la Vírgen María) concibió y parió á un Dios segun la prediccion de Isaias (7, 14) referida por san Mateo (1, 23) : *Ecce Virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel, quod* (añade el evangelista) *est interpretatum, nobiscum Deus.* San Lucas nos revela esta misma verdad por las palabras del ángel Gabriel á la santa Vírgen (Luc. 1, 31 y 35) : *Ecce concipies in utero, et paries Filium, et vocabis nomen ejus Jesum. Hic erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur..... Ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei.* Notense estas palabras : *Filius Altissimi vocabitur..... vocabitur Filius Dei,* es decir, será llamado Hijo de Dios, y reconocido por tal de todo el universo.

20. Prueba segunda. — Tenemos un testimonio no menos brillante de esta verdad en los pasajes siguientes de san Pablo : *Quod ante promiserat* (*Deus*) *per prophetas suos in scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem* (Rom. 1, 2 y 3). *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum ex lege* (Gal. 4, 4). Este hijo que Dios habia prometido por la voz de los profetas, y que fue enviado cuando se cumplieron los tiempos, es Dios como su Padre, y así lo hemos demostrado mas arriba ; y este mismo Dios, nacido de la estirpe de David segun la carne, fue engendrado en las purísimas entrañas de María ; luego María es verdaderamente madre de Dios.

21. Prueba tercera. — Ademas, santa Isabel que estaba llena del Espíritu-Santo, llama á María la madre de su Señor (Luc. 1, 43) : *Et unde hoc mihi, ut veniat*

mater Domini mei ad me? ¿Cuál, pues, podia ser el Señor de santa Isabel, sino su Dios? En fin el mismo Jesucristo llama María á su *madre*, siempre que toma el nombre de hijo del hombre, puesto que como lo atestiguan las Escrituras, fue concebido de una Vírgen sin la operacion del hombre. El Salvador hizo á sus discípulos esta pregunta : *Quem dicunt homines esse Filium hominis?* (Matth. 16, 13). Y san Pedro respondió : *Tu es Christus Filius Dei vivi* (3. 16). Por esta respuesta le llama Jesus bienaventurado, pues Dios le reveló esta verdad : *Beatus es Simon Bar Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui est in cœlis* (3. 17). Este Hijo del hombre es pues verdadero Dios, y María verdadera madre de Dios.

22. Prueba cuarta. — Se prueba tambien esta verdad por la tradicion. Los mismos sínodos que citamos antes contra Nestorio, al paso que establecen la divinidad de Jesucristo, definen al mismo tiempo que María es verdaderamente Madre de Dios, diciendo : *Qui conceptus est de Spiritu-Sancto, natus ex Maria Virgine, et homo factus est*. Si aun se apetece mayor claridad léase la definicion del segundo concilio de Nicea (Act. 7) : *Confitemur autem et Dominam nostram Sanctam Mariam proprie* (nótense estas palabras) *ac veraciter Dei genitricem, quoniam peperit carne unum ex Sancta Trinitate Christum Deum nostrum; secundum quod et Ephesinum prius dogmatizavit concilium, quod impium Nestorium cum collegis suis tanquam personalem dualitatem introducentes, ab Ecclesia repulit.*

23. Prueba quinta. — Todos los santos padres han proclamado á María por verdadera madre de Dios. Me limitaré á citar algunos de los primeros siglos, que es-

cribieron antes de nacer Nestorio, dejando aparte los que vinieron despues, aunque enseñaron lo mismo en sus escritos. San Ignacio mártir (ep. ad Ephes., n. 14) se expresa así : *Deus noster Jesus Christus ex Maria natus est.* San Justino (in Apolog. en Dialog. cum Triph., n. 44) dice : *Verbum formatum est, et homo factus est ex Virgine.* Y en otra parte : *Ex virginali utero Primogenitum omnium rerum conditarum carne factum vere puerum nasci; id præoccupans per Spiritum-Sanctum.* San Ireneo (l. 3, c. 21 ad 31, n. 10) enseña : *Verbum existens ex Maria, quæ adhuc erat virgo, recte accipiebat generationem Adæ recapitulationis.* San Dionisio de Alejandría (ep. ad Paul. Samos) habla de esta manera : *Quomodo ais tu hominem esse eximium Christum, et non revèra Deum et ab omni creatura cum Patre et Spiritu-Sancto adoratum, incarnatum ex Virgine Deipara Maria?* Y poco despues : *Una sola Virgo filia vitæ genuit Verbum vivens, et per se subsistens increatum, et creatorem.* San Atanasio (orat. 3 al. 4. contra Arian.) dice : *Hunc scopum et characterem sanctæ scripturæ esse, nempe ut duo de Salvatore demonstret, illum scilicet Deum semper fuisse, et Filium esse..... ipsumque postea propter nos carne ex Virgine Deipara Maria assumpta, hominem factum esse.* San Gregorio Nazianceno (orat. 51) dice : *Si quis sanctam Mariam Deiparam non credit, extra divinitatem est.* Y san Juan Crisóstomo (hom. in Matth., n. 2) : *Admodum stupendum est audire Deum ineffabilem, inenarrabilem, incomprehensibilem, Patri æqualem per vigineam venisse vulvam, et ex muliere nasci dignatum esse.* Tertuliano (l. de Carne Christi, c. 17) entre los padres latinos se expresa así : *Ante omnia commendanda erit ratio que*

præfuit, ut Dei Filius de Virgine nasceretur. Y san Ambrosio (ep. 65): *Filium coæternum Patri suscepisse carnem, natum de Spiritu-Sancto ex Virgine Maria.* San Gerónimo (l. contra Elvid.) enseña: *Natum Deum esse de Virgine credimus, quia legimus.* Y san Agustin (in Enchirid., c. 36): *Invenisse apud Deum gratiam dicitur (Maria) ut Domini sui, imo omnium Domini mater esset.*

24. Paso en silencio los otros testimonios para dar cabida á uno en vez de todos; y es la carta que escribió á este propósito Juan, obispo de Antioquía, en nombre de Teodôreto y de otros obispos amigos de Nestorio al mismo Nestorio: *Nomen quod a multis sæpe Patribus usurpatum ac pronuntiatum est, adjungere ne graveris; neque vocabulum, quodpiam rectamque notionem animi exprimit, refutare pergas; etenim nomen hoc* theotocos *nullus unquam ecclesiasticorum doctorum repudiavit. Qui enim illo usi sunt, et multi reperiuntur, et apprime celebres; qui vero illud non usurparunt numquam erroris alicujus eos insimularunt, qui illo usi sunt... Etenim* (estas palabras son dignas de notarse) *si id quod nominis significatione offertur, non recipimus, restat, ut in gravissimum errorem prolabamur, imo vero ut inexplicabilem illam unigeniti Filii Dei œconomiam abnegemus. Quandoquidem nomine hoc sublato vel hujus potius nominis notione repudiata, sequitur mox illum non esse Deum, qui admirabilem illam dispensationem nostræ salutis causa suscepit; tum Dei Verbum neque sese exinanivisse,* etc. Conviene tener presente que san Cirilo escribia al papa san Celestino, que el dogma de la maternidad divina de María estaba tan profundamente arraigado en el ánimo de los cristianos de Constanti-

nopla, que se sublevó el pueblo entero, apenas oyó á Doroteo pronunciar por órden de Nestorio, anatema contra quien dijese que María era Madre de Dios, hasta el punto que nadie queria ya comunicar con Nestorio, y que desde aquel momento se abstuvo el pueblo de entrar en la iglesia. Prueba evidente de que tal era la fe de toda la iglesia.

25. Prueba sexta. — Alegaron los padres muchas razones para convencer á Nestorio de esta verdad: yo solo expondré dos de ellas: hé aquí la primera. Aquella es verdaderamente Madre de Dios, que concibió y dió á luz un hijo que desde el primer instante de su concepcion fue siempre Dios: María es pues la bendita mujer que parió un hijo que era Dios, como ya lo hemos probado por las Escrituras y la tradicion. Luego María es verdaderamente madre de Dios. *Si Deus est*, dice san Cirilo (ep. 1 ad Success.), *Dominus noster Jesus Christus, quomodo Dei genitrix non est, quæ illum genuit, sancta Virgo?* La segunda razon es esta: Si la Santísima Vírgen María no es Madre de Dios, el hijo que parió no es Dios, y por consiguiente el hijo de Dios no es el mismo que el hijo de María. Es así que Jesucristo, como lo hemos visto antes, declaró que es hijo de Dios é hijo de María. Luego será preciso decir, ó que Jesucristo no es hijo de María, ó que María siendo Madre de Jesucristo, es por consiguiente verdadera Madre de Dios.

Respuesta á las objeciones de los nestorianos.

26. Primera objecion. — Dicen que el nombre *Deipara*, ó Madre de Dios, no se encuentra en la Escritura

ni en la tradicion. Se responde que tampoco es llamada María *Christotocos*, es decir, Madre de Cristo. Así, Nestorio haria mal en llamar á la Santísima Vírgen María Madre de Cristo. Pero demos una respuesta directa: Decir que María es Madre de Dios, y que concibió y dió á luz un Dios, es absolutamente lo mismo; es así que en la Escritura y en los concilios se dice que la Vírgen *concibió* y *parió* un *Dios*. Luego en *términos equivalentes* se dice allí que María es Madre de Dios. Por otra parte, hemos visto que los padres aun de los primeros siglos llamaron á María, Madre de Dios; y en la Escritura es llamada Madre del Señor, á saber, por santa Isabel, que segun la misma Escritura estaba llena del Espíritu-Santo: *Et unde hoc mihi, ut veniat Mater Domini mei ad me?*

27. Segunda objecion. — Dicen que María no engendró la divinidad y por consiguiente que no puede ser llamada madre de Dios. Se responde, que para ser llamada madre de Dios, basta que María haya engendrado un Hijo que fuese á la vez verdadero Dios y verdadero hombre; lo mismo que basta que una mujer haya engendrado un hombre compuesto de cuerpo y alma para que pueda ser llamada madre de un hombre, aunque no haya engendrado el alma, que es obra de Dios solo. Así, pues, aunque María no haya engendrado la divinidad; sin embargo, por cuanto engendró un hombre segun la carne, que es á la vez Dios y hombre, se la llama con justo título Madre de Dios.

28. Tercera objecion. — Dicen que la madre debe ser consustancial al hijo; es así que la Vírgen no es consustancial á Dios; luego no puede ser llamada madre de Dios. Se responde que María no es consustancial á Cristo en cuanto á la divinidad, sino solo en cuanto

á la humanidad, y pues que Cristo, hijo de María, es á la vez Dios y hombre, es evidente que María debe ser llamada madre de Dios. En cuanto á lo que añaden de que llamando á María madre de Dios se da lugar á los sencillos á que crean que María es una Diosa, se les responde que los sencillos estan suficientemente advertidos de que María es una pura criatura que parió á Cristo Dios y hombre. Ademas, si Nestorio escrupulizaba el llamar á María madre de Dios, por el temor indicado, hubiera debido escrupulizar mucho mas de impedir que se la llamase de esta manera, porque era inducir á los sencillos á que creyesen que Cristo no era Dios.

DISERTACION OCTAVA.

REFUTACION DE LA HEREJÍA DE EUTYQUES, QUE NO ADMITIA MAS QUE UNA SOLA NATURALEZA EN JESUCRISTO.

1. La herejía de Eutyques es enteramente opuesta á la de Nestorio. Sostenia el último que habia en Cristo dos naturalezas y dos personas; Eutyques, al contrario, no admitia mas que una sola persona, mas queria que tampoco hubiese sino una sola naturaleza, pretendiendo que la naturaleza divina absorbió la naturaleza humana. Así, Nestorio impugnaba la divinidad de Cristo, y Eutyques su humanidad; y por lo mismo uno y otro destruian el misterio de la Encarnacion y el de la Redencion de los hombres. Por lo demas, se ignora en qué

ni en la tradicion. Se responde que tampoco es llamada María *Christotocos*, es decir, Madre de Cristo. Así, Nestorio haria mal en llamar á la Santísima Vírgen María Madre de Cristo. Pero demos una respuesta directa: Decir que María es Madre de Dios, y que concibió y dió á luz un Dios, es absolutamente lo mismo; es así que en la Escritura y en los concilios se dice que la Vírgen *concibió* y *parió* un *Dios*. Luego *en términos* equivalentes se dice allí que María es Madre de Dios. Por otra parte, hemos visto que los padres aun de los primeros siglos llamaron á María, Madre de Dios; y en la Escritura es llamada Madre del Señor, á saber, por santa Isabel, que segun la misma Escritura estaba llena del Espíritu-Santo: *Et unde hoc mihi, ut veniat Mater Domini mei ad me?*

27. Segunda objecion. — Dicen que María no engendró la divinidad y por consiguiente que no puede ser llamada madre de Dios. Se responde, que para ser llamada madre de Dios, basta que María haya engendrado un Hijo que fuese á la vez verdadero Dios y verdadero hombre; lo mismo que basta que una mujer haya engendrado un hombre compuesto de cuerpo y alma para que pueda ser llamada madre de un hombre, aunque no haya engendrado el alma, que es obra de Dios solo. Así, pues, aunque María no haya engendrado la divinidad; sin embargo, por cuanto engendró un hombre segun la carne, que es á la vez Dios y hombre, se la llama con justo título Madre de Dios.

28. Tercera objecion. — Dicen que la madre debe ser consustancial al hijo; es así que la Vírgen no es consustancial á Dios; luego no puede ser llamada madre de Dios. Se responde que María no es consustancial á Cristo en cuanto á la divinidad, sino solo en cuanto

á la humanidad, y pues que Cristo, hijo de María, es á la vez Dios y hombre, es evidente que María debe ser llamada madre de Dios. En cuanto á lo que añaden de que llamando á María madre de Dios se da lugar á los sencillos á que crean que María es una Diosa, se les responde que los sencillos estan suficientemente advertidos de que María es una pura criatura que parió á Cristo Dios y hombre. Ademas, si Nestorio escrupulizaba el llamar á María madre de Dios, por el temor indicado, hubiera debido escrupulizar mucho mas de impedir que se la llamase de esta manera, porque era inducir á los sencillos á que creyesen que Cristo no era Dios.

DISERTACION OCTAVA.

REFUTACION DE LA HEREJÍA DE EUTYQUES, QUE NO ADMITIA MAS QUE UNA SOLA NATURALEZA EN JESUCRISTO.

1. La herejía de Eutyques es enteramente opuesta á la de Nestorio. Sostenia el último que habia en Cristo dos naturalezas y dos personas; Eutyques, al contrario, no admitia mas que una sola persona, mas queria que tampoco hubiese sino una sola naturaleza, pretendiendo que la naturaleza divina absorbió la naturaleza humana. Así, Nestorio impugnaba la divinidad de Cristo, y Eutyques su humanidad; y por lo mismo uno y otro destruian el misterio de la Encarnacion y el de la Redencion de los hombres. Por lo demas, se ignora en qué

sentido precisamente entendia Eutyques la unidad de naturaleza en Jesucristo. Hé aquí cómo se explica en el concilio celebrado por san Flaviano : *Ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem, post adunationem vero unam naturam.* Apremiado por los padres á que explicase con mas claridad su opinion, se contentó con responder : *Non veni disputare, sed veni suggerere sanctitati vestræ quid sentiam* (tom. 4 Concil. Labbæi, p. 225 y 226). En pocas palabras vomitó Eutyques dos blasfemias : la una diciendo que despues de la Encarnacion, no habia mas que una sola naturaleza, que, segun él, era la divina ; y la otra aventurando que el Verbo antes de la Encarnacion estaba compuesto de dos naturalezas, de la divina y de la humana. *Cum tam impie* (escribia san Leon á san Flaviano) *duarum naturarum ante incarnationem unigenitus Dei Filius fuisse dicitur, quam nefarie postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis asseritur.*

2. Con respecto al error principal, que consiste en decir que despues de la Encarnacion las dos naturalezas quedaron reducidas á una, pueden establecerse cuatro hipótesis : ó una de las dos naturalezas se convirtió en la otra, ó ambas se mezclaron y confundieron de manera que no formaron mas que una ; ó bien sin mezclarse, formaron por su union una tercera naturaleza ; ó ya la naturaleza divina absorvió á la humana, y este fue mas probablemente el parecer de los eutiquianos. Por lo demas en cualquier sentido que entendiesen esta unidad de naturaleza en Jesucristo, es enteramente opuesta al dogma católico, segun vamos á probarlo.

§ I.

En Jesucristo hay dos naturalezas, la divina y la humana, ambas enteras, distintas, sin mezcla ni confusion, y subsistiendo las dos de una manera inseparable en la misma hipostasis, ó persona del Verbo.

3. Primera prueba. — Los mismos textos de la Escritura que se alegan contra Arrio y Nestorio, y en los cuales se establece que Cristo es Dios y hombre, vienen tambien en apoyo del dogma de que ahora se trata; porque así como no se pudiera llamar Dios, si no tuviese la naturaleza divina perfecta, tampoco pudiera decirse que es hombre si no tuviese la naturaleza humana perfecta. Pero expongamos esta verdad mas claramente. Despues de haber dicho san Juan en el primer capítulo de su evangelio : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum,* añade (en el versículo catorce) que este mismo Verbo tomó la naturaleza humana : *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis.* De aqui escribia san Leon en su memorable carta á Flaviano : *Unus idemque (quod sæpe dicendum est) vere Dei Filius, et vere hominis Filius. Deus, per id quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum : Homo, per id quod Verbum caro factum est, et habitabit in nobis. Deus, per id quod omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil : Homo, per id quod factus est ex muliere, factus sub lege.*

4. Segunda prueba. — Nada hay que establezca con mayor claridad las dos naturalezas en Jesucristo que el texto siguiente de san Pablo, que ya hemos citado muchas veces (Ad Phil. 2, 5) : *Hoc enim sentite in vobis*

quod et in Christo Jesu, qui, cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Reconoce aquí el Apóstol en Cristo la forma de Dios, segun la que es igual á Dios, y la forma de un esclavo, segun la cual se anonadó é hizo semejante á los hombres. La forma, pues, de Dios y la del esclavo no son la misma forma ó la misma naturaleza; porque esto seria ó la misma naturaleza humana, y entonces no se podria decir con verdad que Cristo es igual á Dios; ó seria la misma naturaleza divina, y en tal caso no se pudiera decir que Cristo se anonadó, é hizo semejante á nosotros. Es, pues, necesario confesar que en Cristo hay dos naturalezas : la divina por la que es igual á Dios; y la humana por la cual se hizo semejante á los hombres.

5. Se ve tambien por este texto que las dos naturalezas subsisten en Jesucristo sin mezcla ni confusion, conservando cada una sus propiedades, porque si la naturaleza divina se hubiera cambiado, Cristo hecho hombre ya no seria Dios; lo cual es contrario á lo que dice san Pablo en otro lugar (Rom. 9, 5) : *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula.* Así Cristo es Dios al mismo tiempo que hombre segun la carne. Si la naturaleza humana hubiera sido absorvida por la divina, ó convertida en la sustancia divina, como decian los eutyquianos, si hemos de creer á Teodoreto, quien en su diálogo *Inconfusus*, pone el lenguaje siguiente en boca del eutyquiano Eranisto : *Ego dico mansisse divinitatem, ab hac vero absorptam esse humanitatem...; ut mare mellis guttam si accipiat, statim enim gutta illa evanescit*

maris aquæ permixta... Non dicimus deletam esse naturam, quæ assumpta est, sed mutatam esse in substantiam divinam. Si, digo, todo esto es verdad, no pudiera Jesucristo ser llamado hombre, como lo es en los santos evangelios, y en todo el nuevo testamento, y como le llama san Pablo en el Pasaje en cuestion, y tambien en su primera carta á Timoteo (2, 6) : *Homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.* Tampoco pudiera decirse que se anonadó en la naturaleza humana, si esta naturaleza se hubiese convertido en la divinidad. Si la naturaleza humana estuviera mezclada con la divina, no seria Cristo verdadero Dios ni verdadero hombre, sino una tercera especie de cosa, lo cual es contrario á toda la enseñanza de la Escritura. De todo esto se debe concluir que las dos naturalezas estan en Cristo sin mezcla ni confusion, y que cada una conserva sus propiedades.

6 Prueba tercera. — En apoyo de este dogma vienen todos los demas textos de la Escritura que atribuyen á Cristo un verdadero cuerpo y una verdadera alma unidos juntos ; de lo cual aparece que la naturaleza humana queda entera en Cristo, así como la naturaleza divina, sin ser mezclada, ni confundida con ella. Que Cristo tenga un verdadero cuerpo, da de ello testimonio san Juan contra Simon Mago, Menandro, Saturnino, y los demas que no admiten en Jesucristo mas que un cuerpo fantástico. Hé aquí cómo habla este apóstol (Ep. 1, 4, 2 y 3) : *Omnis Spiritus, qui confitetur Jesum Christum in carne venisse, ex Deo est ; et omnis Spiritus, qui solvi Jesum* (el texto griego dice : *Qui non confitetur Jesum in carne venisse*), *ex Deo non est ; et hic est antichristus.* San Pedro escribia esto (Ep.

1, 2, 24) : *Peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum.* San Pablo dice (Ad Col. 1, 22) : *Reconciliavit in corpore carnis ejus per mortem :* y en otra parte (Hebr. 10, 5), pone en boca de Cristo estas palabras del Salmo 39 : *Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi.* Dejo otros lugares en los cuales se habla del cuerpo. En cuanto al alma de Cristo, hé aquí lo que dice en san Juan el mismo Salvador (10, 15): *Animam meam pono pro ovibus meis;* y en el versículo 17 : *Ego pono animam meam ut iterum sumam eam: nemo tollit eam a me, sed ego pono eam;* y en san Mateo (26, 38) : *Tristis est anima mea usque ad mortem;* y esta alma bendita de Jesus fue la misma que al morir se separó de su sagrado cuerpo : *Et inclinato capite tradidit spiritum* (Joan. 19, 30). Luego Cristo tenia un verdadero cuerpo, y una alma verdadera unidos, y por consiguiente fue verdadero hombre : y este cuerpo y alma estuvieron íntegros en Jesucristo despues de la union hipostática, como se vé por los textos que hemos citado, en donde se habla de dicho cuerpo y alma despues de la union. Luego no es permitido decir que la naturaleza divina absorvió á la humana, ó que esta fue convertida en la primera.

7. Prueba cuarta. — Todo esto se prueba tambien por los textos en los cuales se atribuye á Cristo por una parte lo que no puede convenir mas que á la naturaleza humana, y de ningun modo á la divina ; y por otra, lo que no puede convenir sino á la naturaleza divina, y de ninguna manera á la humana : lo cual demuestra claramente la union de las dos naturalezas en Jesucristo Relativamente á la primera asercion, es indudable, que la naturaleza divina no puede ser concebida, ni na-

cer, ni crecer, ni estar sujeta al hambre, á la sed, al cansancio, al llanto, á los padecimientos, y á la muerte, por cuanto es independiente, impasible é inmortal: todo esto solo puede convenir á la naturaleza humana. Jesucristo pues fue concebido, nació de Maria, como dice san Mateo (c. 1), y san Lucas (c. 1). Crecia tambien en edad segun este último (2,52): *Et Jesus proficiebat sapientia, et ætate, et gratia, apud Deum et homines*. Ayunó y tuvo hambre (Matt. 4, 2): *Et cum jejunasset quadraginta diebus, et quadraginta noctibus, postea esuriit*. Se cansó en el camino (Joan. 4, 6): *Jesus ergo fatigatus ex itinere, sedebat sic supra fontem*. Derramó lágrimas (Luc. 19, 41): *Videns civitatem, flevit super eam*. En fin, padeció la muerte (Phil. 2, 8): *Factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*. Y (Luc 23, 46): *Et hæc dicens expiravit*. Y (Matth. 27, 50): *Jesus autem iterum clamans voce magna, emissit spiritum*. Añádese á esto que la naturaleza divina no puede orar, obedecer, sacrificarse, humillarse, ni otras cosas semejantes que la Escritura atribuye á Jesucristo. Luego todas estas cosas convienen á Jesucristo segun la naturaleza humana, y por consiguiente es verdadero hombre despues de la Encarnacion.

8. Por lo relativo á la segunda asercion es igualmente cierto que la naturaleza humana no puede ser consubstancial al Padre, no puede poseer todo lo que tiene el Padre, ni hacer todo lo que hace, como no puede ser eterna, omnipotente, soberanamente sabia é inmutable: la Escritura atribuye á Jesucristo todas estas propiedades, como queda demostrado contra Arrio y Nestorio; luego no solamente hay en Jesucristo la naturaleza humana, sino tambien la divina. San Leon sa-

ca un partido admirable de este argumento en su carta á Flaviano, de la cual ya hemos hablado. Hé aquí sus propias palabras que no podemos dispensarnos de trascribir: *Nativitas carnis manifestatio est naturæ humanæ partus Virginis divinæ est virtutis indicium; infantia Parvuli ostenditur humilitate cunarum; magnitudo Altissimi declaratur vocibus angelorum. Similis est redimentis homines, quem Herodes impius molitur occidere: sed Dominus est omnium, quem Magi gaudentes veniunt, suppliciter adorare. Cum ad præcursoris sui baptismum venit, ne lateret quod carnis velamine divinitas operatur, vox Patris de cœlo intonans dixit:* Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui. *Sicut hominem diabolica tentat astutia, sic Deo angelica famulantur officia. Esurire, sitire, lassescere, atque dormire, evidenter humanum est, quinque panibus quinque milia hominum satiare largiri Samaritanæ aquam vibam, etc., sine amviguitate dicendum est. Non ejusdem naturæ est flere miserationis affectu, amicum mortuum, et eumdem quatriduanæ aggere sepulturæ ad vocis imperium excitare redivivum: aut in ligno pendere, et in noctem luce conversa omnia elementa tremefacere; aut clavis transfixum esse, et paradisi portas fidei latroni aperire. Non ejusdem naturæ est dicere:* Ego et Pater unum sumus; *et dicere:* Pater major me est.

9. Prueba quinta. — A la Escritura se agrega la tradicion, que ha sido siempre la fiel depositaria de la fe en las dos naturalezas de Jesucristo. En el símbolo de los apóstoles se atribuye expresamente á Jesucristo la naturaleza divina: *Credo in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum* (hé aquí la naturaleza divina): *Qui conceptus est de Spiritu-Sancto, natus ex*

Maria Virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus, et sepultus est (hé aquí la naturaleza humana). Los símbolos de Nicea y de Constantinopla se expresan así acerca de la naturaleza divina : *Et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei... Deum verum de Deo vero, natum non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt.* Y sobre la naturaleza humana : *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, et incarnatus est de Spiritu-Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est; passus, crucifixus, mortuus, et resurrexit tertia die.*

10. Ademas la herejía de Eutyques habia sido condenada aun antes de nacer por el concilio de Constantinopla I, cuyos padres escribian al papa san Dámaso estas palabras en su carta sinódica : *Se agnoscere, Verbum Dei ante sæcula omnino perfectum, et perfectum hominem in novissimis diebus, pro nostra salute factum esse.* El mismo san Dámaso habia ya definido contra Apolinar en un sínodo celebrado en Roma (tom. 2 Concil., p. 900 y 964), que Cristo fue dotado de un cuerpo y de una alma inteligente y racional, y que no padeció en la divinidad, sino únicamente en la humanidad. En fin, el concilio de Efeso aprobó la segunda carta de san Cirilo á Nestorio, en la cual está expreso el dogma de las dos naturalezas en Jesucristo sin mezcla ni confusion : *Neque enim dicimus Verbi naturam per sui mutationem carnem esse factam, sed neque in totum hominem transformatam ex anima et corpore constitutam. Asserimus autem, Verbum, unita sibi secundum hypostasim carne animata, rationali anima, inexplicabili incomprehensibilique modo hominem factum, et hominis Filium extitisse... Et quamvis naturæ*

sint diversæ, veram tamen unionem coeuntes, unum nobis Christum, et Filium, effecerunt. Non quod naturarum differentia propter unionem sublata sit, verum quorum divinitas et humanitas, secreta quadam ineffabilique conjunctione in una persona, unum nobis Jesum Christum et Filium, constituerint.

11. Prueba sexta. — Añadense á los concilios los testimonios de los padres que escribieron aun antes de la herejia de Eutyques; estos testimonios estan referidos en el acta II del concilio de Calcedonia, y el Padre Petavio (l. 3 de Incarn., c. 6 y 7) cita muchos de ellos; yo me limitaré á algunos solamente. San Ignacio martir (ep. ad Ephes., n. 7) expone así las dos naturalezas en Cristo · *Medicus unus est et carnalis et spiritualis, genitus et ingenitus, seu factus et non factus, in homine existens Deus, in morte vita vera, et ex Maria et ex Deo, primum passibilis, et tunc impassibilis Jesus Christus Dominus noster.* San Atanasio escribió dos libros contra Apolinar, predecesor de Eutyques. San Hilario dice (l. 9 de Trin.): *Nescit plane vitam suam, nescit qui Christum Jesum ut verum Deum, ita et verum hominem ignorat.* San Gregorio Nazianceno (orat. de Nativ.): *Missus est quidem, sed ut homo; duplex enim erat in eo natura.* San Anfiloco cuyas palabras refiere Teodoreto en su diálogo titulado *Inconfusus*, se expresa así: *Discerne naturas, unam Dei, alteram hominis; neque enim ex Deo excidens homo factus est, neque proficiscens ex homine Deus.* San Ambrosio (l. 2 de Fide, c. 9 al 4, n. 77): *Servemus distinctionem divinitatis, et carnis, unus in utraque loquitur Dei Filius, quia in eodem utraque natura est.* San Juan Crisóstomo (in Psalm. 44, n. 4): *Neque enim* (Propheta) *carnem dividit*

a divinitate, neque divinitatem a carne; non substantias confundens, absit sed unionem ostendens..... Quando dico, eum fuisse humiliatum, non dico mutationem, sed humanæ susceptæ naturæ demissionem. San Agustin (l. 1 de Trin., c. 7, n. 14) : *Neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum, atque mutatum est; nec divinitas quippe in creaturam mutata est, ut desisteret esse divinitas, nec creatura in divinitatem, ut desisteret esse creaturam.*

12. Paso en silencio una infinidad de otros testimonios que fueron examinados en el concilio de Calcedonia celebrado contra Eutyques, por cerca de seiscientos padres, los cuales redactaron en seguida en el acta V la definicion siguiente : *Sequentes igitur SS. Patres unum eumdem confiteri Filium et Dominum nostrum Jesum Christum consonanter omnes docemur, eumdem perfectum in deitate, et eumdem perfectum in humanitate, Deum verum et hominem verum; eumdem ex anima rationali et corpore; consubstantialem Patri secundum deitatem, consubstantialem nobiscum secundum humanitatem; ante sæcula quidem de Patre genitum secundum deitatem, in novissimis autem diebus eumdem, propter nos et propter nostram salutem ex Maria Virgine Dei genitrice secundum humanitatem, unum eumdem Christum, Filium, Dominum, Unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum; nusquam sublata differentia naturarum propter unitionem, magisque salva proprietate utriusque naturæ, et in unam personam atque substantiam concurrentes.* Es necesario añadir que habiendo oido los mismos padres la lectura de la carta dogmática de san Leon á san Flaviano, exclamaron por unanimidad : *Hæc*

Patrum fides, hæc Apostolarum fides, omnes ita credimus, orthodoxi ita credunt. Anathema est qui ita non credit. Petrus per Leonem locutus est. La misma fe fue confirmada por los concilios siguientes, y en especial por el de Constantinopla II, que dice en el cánon 8 : *Si quis ex duabus naturis deitatis et humanitatis unitatem factam esse, vel unam naturam Dei Verbi incarnatam dicens, non sic eam excipit sicut Patres docuerunt, quod ex divina natura et humana, unione secundum substantiam facta, unus Christus effectus est; sed ex talibus vocibus unam naturam sive substantiam deitatis et carnis Christi introducere conatur; talis anathema sit.* El concilio III de Constantinopla repite las mismas palabras del de Calcedonia; y el de Nicea II establece esta definicion de fe : *Duas naturas confitemur ejus qui incarnatus est propter nos ex intemerata Dei genitrice semper Virgine Maria, perfectum eum Deum, et perfectum hominem cognoscentes.*

14. Séptima prueba. — Creemos deber añadir aquí dos razones teológicas en favor del mismo dogma. Hé aquí la primera : Si despues de la Encarnacion hubiera sido absorvida la naturaleza humana en Cristo por la divinidad, como pretendian los eutyquianos, todo el misterio de nuestra redencion quedaria destruido en tal supuesto ; una vez que entonces habria la alternativa, ó de desechar como una quimera la pasion y muerte de Jesucristo, ó decir que la divinidad padeció y sucumbió á la muerte; lo cual horroriza, y repugna aun á la razon natural.

15. La segunda razon es esta : Si despues de la Encarnacion no quedó en Cristo mas que una sola naturaleza, acaeció esto, ya porque una de las dos naturalezas

se convirtió en la otra, ya porque ambas se mezclaron y confundieron entre sí para no formar mas que una, y ya en fin, porque una y otra unidas entre sí sin confundirse, formaron una tercera naturaleza, lo mismo que la naturaleza humana resulta de la union del alma y del cuerpo. Pero nada semejante ha podido acontecer en la Encarnacion; de donde se sigue que las dos naturalezas divina y humana permanecieron íntegras en Jesucristo, cada una con sus propiedades.

16. — 1° No ha podido acontecer que una de las dos naturalezas se convirtiese en la otra porque entonces, ó la naturaleza divina se habria cambiado en la humana, lo cual es contrario á la fe y repugna á la razon natural puesto que la divinidad no puede estar sujeta al mas leve cambio; ó bien la naturaleza humana habria sido absorvida por la divina, y cambiada en esta; y en tal caso, seria preciso decir que la divinidad en Cristo nació, padeció, murió y resucitó; otro error igualmente opuesto á la fe y á la razon natural, puesto que la divinidad es eterna, impasible, inmortal é inmutable. Hay mas todavía; si la divinidad pudo padecer y morir, luego el Padre y el Espíritu-Santo padecieron y murieron tambien, puesto que la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu-Santo es única, y absolutamente la misma en las tres personas. Por otra parte, si la divinidad fue concebida y nació, entonces María no concibió, ni parió á Cristo segun una naturaleza que la era consustancial, y por consiguiente no puede ser llamada madre de Dios. En fin, si la divinidad absorvió á la humanidad, ¿cómo ha podido Cristo ser nuestro Redentor, nuestro mediador y el pontífice de la nueva alianza, como nos lo enseña la fe, puesto qué estas

funciones exigen oraciones, ofrendas y humillaciones de que en ninguna manera es suceptible la divinidad?

17. Así, pues, de ningun modo puede decirse 1º que la naturaleza humana de Cristo se convirtiese en la divina; y mucho menos todavía, que la naturaleza divina se haya cambiado en la humana. 2º Tampoco ha podido suceder, que las dos naturalezas se hayan mezclado y confundido entre sí, de manera que no formasen mas que una sola naturaleza en Cristo, pues en tal caso la divinidad hubiera experimentado un cambio, y se habria convertido en una cosa nueva; y desde entonces ni habria en Cristo divinidad, ni humanidad, sino una naturaleza que no seria ni la divina, ni la humana; y por consiguiente no seria Cristo ni verdadero Dios, ni verdadero hombre. 3º Es en fin absurde el decir que las dos naturalezas unidas á la vez sin mezclarse ni confundirse, hayan formado una tercera naturaleza comun á las dos; porque una naturaleza de semejante especie no puede ser mas que el resultado de dos partes, que por su union recíproca se perfeccionan mútuamente; de otra manera, si al unirse una de las partes con otra pierde sus perfecciones en vez de adquirirlas nuevas, no quedará ya perfecta como lo era antes. En Cristo, pues, la naturaleza divina no recibió de la humana perfeccion alguna, ni tampoco pudo perderla sino que quedó como antes estaba; no forma por consiguiente con la humanidad una tercera naturaleza que las sea comun á las dos. Ademas, la naturaleza comun no nace sino de muchas partes que exigen naturalmente su union recíproca, como acontece en la union del alma con el cuerpo; pero esto no puede tener lugar en Cristo, porque la naturaleza humana no exige na-

turalmente la union con el Verbo, y el Verbo tampoco requiere la union con la humanidad.

§ II.

Respuesta á las objeciones.

18. Primera objecion. — Puede empezarse por algunos pasajes de la Escritura que parecen indicar la conversion de una de las naturalezas en la otra, tal como este de san Juan (1, 14) : *Et Verbum caro factum est;* como si quisiera dar á entender que el Verbo se convirtió en carne. Y este otro de san Pablo (Phil. 2, 7), en el cual dice del Verbo : *Semetipsum exinanivit, formam servi accipiens.* Luego la naturaleza divina fue cambiada. Se responde al primer texto, que el Verbo no se convirtió en carne, sino que se hizo carne, tomando la naturaleza humana en unidad de persona, sin que por esta union sufriese el mas ligero cambio. En el mismo sentido dice tambien de Jesucristo (Gal. 3, 13) : *Factus pro nobis maledictum,* en cuanto quiso encargarse de la maldicion que habiamos merecido para libertarnos de ella. San Juan Crisóstomo dice que nos suministran esta respuesta las palabras mismas que siguen en el texto en cuestion : *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre.* Estas palabras establecen perfectamente la diferencia de las dos naturalezas, puesto que diciendo del Verbo que habitó entre nosotros, se demuestra claramente que es diferente de nosotros, no siendo una misma cosa la que habita, y aquella entre quien habita. Hé aquí cómo se expresa dicho santo

funciones exigen oraciones, ofrendas y humillaciones de que en ninguna manera es suceptible la divinidad?

17. Así, pues, de ningun modo puede decirse 1º que la naturaleza humana de Cristo se convirtiese en la divina; y mucho menos todavía, que la naturaleza divina se haya cambiado en la humana. 2º Tampoco ha podido suceder, que las dos naturalezas se hayan mezclado y confundido entre sí, de manera que no formasen mas que una sola naturaleza en Cristo, pues en tal caso la divinidad hubiera experimentado un cambio, y se habria convertido en una cosa nueva; y desde entonces ni habria en Cristo divinidad, ni humanidad, sino una naturaleza que no seria ni la divina, ni la humana; y por consiguiente no seria Cristo ni verdadero Dios, ni verdadero hombre. 3º Es en fin absurde el decir que las dos naturalezas unidas á la vez sin mezclarse ni confundirse, hayan formado una tercera naturaleza comun á las dos; porque una naturaleza de semejante especie no puede ser mas que el resultado de dos partes, que por su union recíproca se perfeccionan mútuamente; de otra manera, si al unirse una de las partes con otra pierde sus perfecciones en vez de adquirirlas nuevas, no quedará ya perfecta como lo era antes. En Cristo, pues, la naturaleza divina no recibió de la humana perfeccion alguna, ni tampoco pudo perderla sino que quedó como antes estaba; no forma por consiguiente con la humanidad una tercera naturaleza que las sea comun á las dos. Ademas, la naturaleza comun no nace sino de muchas partes que exigen naturalmente su union recíproca, como acontece en la union del alma con el cuerpo; pero esto no puede tener lugar en Cristo, porque la naturaleza humana no exige na-

turalmente la union con el Verbo, y el Verbo tampoco requiere la union con la humanidad.

§ II.

Respuesta á las objeciones.

18. Primera objecion. — Puede empezarse por algunos pasajes de la Escritura que parecen indicar la conversion de una de las naturalezas en la otra, tal como este de san Juan (1, 14) : *Et Verbum caro factum est;* como si quisiera dar á entender que el Verbo se convirtió en carne. Y este otro de san Pablo (Phil. 2, 7), en el cual dice del Verbo : *Semetipsum exinanivit, formam servi accipiens.* Luego la naturaleza divina fue cambiada. Se responde al primer texto, que el Verbo no se convirtió en carne, sino que se hizo carne, tomando la naturaleza humana en unidad de persona, sin que por esta union sufriese el mas ligero cambio. En el mismo sentido dice tambien de Jesucristo (Gal. 3, 13) : *Factus pro nobis maledictum,* en cuanto quiso encargarse de la maldicion que habiamos merecido para libertarnos de ella. San Juan Crisóstomo dice que nos suministran esta respuesta las palabras mismas que siguen en el texto en cuestion : *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre.* Estas palabras establecen perfectamente la diferencia de las dos naturalezas, puesto que diciendo del Verbo que habitó entre nosotros, se demuestra claramente que es diferente de nosotros, no siendo una misma cosa la que habita, y aquella entre quien habita. Hé aquí cómo se expresa dicho santo

(hom. II in Joan) : *Quid enim subjicit?* Et habitavit in nobis. *Non enim mutationem illam incommutabilis illius naturæ significavit, sed habitationem, et commorationem: porro id quod habitat, non est idem cum eo quod habitatur, sed diversum.* Es de notar que san Juan echa por tierra aquí á la vez la herejía de Néstorio, y la de Eutyques; porque Nestorio que inferia de estas palabras, *et habitavit in nobis,* que el Verbo habita simplemente en la naturaleza humana, se encuentra refutado en las palabras que preceden, *Verbum caro factum est,* las cuales no denotan una pura habitacion, sino una verdadera union con la naturaleza humana en una sola persona; mientras que Eutyques que se prevalia de lo que se dice que el Verbo se hizo carne, se halla igualmente confundido por lo que sigue, *et habitavit in nobis,* palabras que manifiestan que el Verbo no se convirtió en carne (aun despues de su union con la carne), sino que permaneció Dios como era, sin la menor confusion de la naturaleza divina con la humana.

19. Esta expresion *se hizo carne,* no debe apurar á nadie, porque este modo de explicarse no indica siempre el cambio de una cosa en otra, sino que se emplea frecuentemente para decir que una cosa está unida ó agregada á otra, por ejemplo : Se dice de Adam en el capítulo II del Génesis versículo 7 : *Factus in animam viventem,* para decir que el alma fue unida al cuerpo ya formado, y no que el cuerpo fue convertido en alma. Hé aquí la bella respuesta que sobre esta materia da san Cirilo en su diálogo *de Incarnatione Unigeniti : At si Verbum, inquiunt, factum est caro, jam non amplius mansit Verbum, sed potius desiit esse quod erat. Atqui hoc merum delirium et dementia est, nihilque*

aliud quam mentis erratæ ludibrium. Censent enim ut videtur, per hoc factum est, *necessaria quadam ratione mutationem alterationemque significari. Ergo cum psallunt quidem,* et factus est nihilominus in refugium; *et rursus* Domine, refugium factus es nobis; *¿quid respondebunt? ¿Anne Deus, qui hic decantatur, desinens esse Deus mutatus est in refugium, et translatus est naturaliter in aliud; quod ab initio non erat? Cum itaque Dei mentio fit, si ab alio dicatur illud* factus est, *quo facto non absurdum, atque adeo vehementer absurdum existimare mutationem aliquam per id significari, et non potius conari id aliqua ratione intelligere, prudenterque ad id quod Deo maxime convenit, accommodari?* San Agustin explica de una manera admirable cómo el Verbo se hizo carne, sin sufrir cambio alguno (Serm. 187 al. 77. De tempore): *Neque enim, quia dictum est,* Deus erat Verbum, et Verbum caro factum est, *sic Verbum caro factum est, ut esse desineret Deus quando in ipsa carne, quod Verbum caro factum est, Emmanuel natum est nobiscum Deus. Sicut Verbum, quod corde gestamus, fit vox, cum id ore proferimus, non tamen illud in hanc commutatur, sed illo integro, ista in qua procedat, assumitur; ut et intus maneat quod intelligatur, et foris sonet quod audiatur. Hoc idem tamen profertur in sono, quod ante sonuerat in silentio. Atque ita Verbum, cum fit vox, non mutatur in vocem, sed manens in mentis luce, et assumpta carnis voce, procedit ad audientem, ut non deferat cogitantem.*

20. Cuanto acabamos de decir puede servir igualmente de respuesta al segundo texto que se nos opone *exinanivit semetipsum.* El Verbo se anonadó tomando lo que no tenia, pero no perdiendo lo que poseia;

siendo Dios igual al Padre en su naturaleza divina, se revistió de la forma de siervo, *formam servi accipiens*, haciéndose inferior á su Padre en la naturaleza que toma, y humillándose en ella hasta morir en una cruz : *Humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis;* mas no obstante esto, conservó su divinidad, y permanece siempre igual al Padre.

21. Segunda objecion. — Pero estas no eran precisamente las objeciones que hacian los eutyquianos, puesto que no decian que la naturaleza divina se hubiese convertido en la humana, sino que esta se habia cambiado en la divina; y para apoyar este parecer invocaban ciertos pasajes de los santos padres que no entendian. Citan primero á san Justino, que dice, en su segunda apología, que en la Eucaristía se cambia el pan en el cuerpo de Cristo, de la misma manera que el Verbo se hizo carne. Pero los católicos respondian que san Justino solo quiso decir con estas palabras, que así como el Verbo tomó verdaderamente, y conservó la carne humana; así la Eucaristía contiene verdaderamente el cuerpo de Jesucristo, y que tal es el sentido que indica á continuacion. En efecto, ¿qué se proponia el santo? El probar que en la Eucaristía el pan se hace cuerpo de Jesucristo, tan realmente como el Verbo se hizo carne en la Encarnacion ; pero si san Justino hubiese creido, como pretenden los eutyquianos, que en la encarnacion del Verbo la divinidad absorvió á la humanidad, no hubiera podido decir que la Eucaristía contiene el verdadero cuerpo del Señor.

22. Tercera objecion. — Oponian lo que se lee en el símbolo atribuido á san Atanasio : *Sicut anima ra-*

tionalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. De donde concluian que de las dos naturalezas se hizo una solamente. Pero se les respondió, que estas palabras indican aquí la unidad de persona en Jesucristo, y no la de naturaleza, como el texto mismo lo acredita, diciendo : *Unus est Christus*, pues la palabra Cristo designa propiamente la persona, y no la naturaleza.

23. Cuarta objecion. — Decian que san Ireneo (l. 2 adv. Hæres., c. 21), Tertuliano (Apol., c. 21), san Cipriano (de Vanit. idol.), san Gregorio Niseno (Catech., c. 25), san Agustin (ep. 137, al. 3 ad Volus.) y san Leon (serm. 3 in die natal.) dieron á la union de las dos naturalezas el nombre de *mixtion*, ó mezcla, y que se sirvieron de comparaciones tomadas de licores que se mezclan juntos. Responde san Agustin en el mismo lugar que si los padres se permitian este lenguaje, no era porque admitiesen la confusion de las dos naturalezas, sino únicamente para explicar mejor la union íntima que entre ellas existe; querian dar á entender que la naturaleza divina se habia unido á todas las partes de la naturaleza humana, como el dolor se une á cada parte del agua contenida en un vaso. Hé aquí las palabras de san Agustin : *Sicut in unitate personæ anima unitur corpori, ut homo sit; ita in unitate personæ Deus unitur homini, ut Christus sit. In illa ergo persona mixtura est animæ et corporis; in hac persona mixtura est Dei et hominis : si tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita commisceri, ut neuter servet integritatem suam, quanquam et in ipsis corporibus aeri lux incorrupta misceatur.* Tertuliano habia dicho antes lo mismo.

24. Quinta objecion. — Oponian la autoridad del papa Julio, que en una carta dirigida á Dionisio, obispo de Corinto, condenaba á los que admitian dos naturalezas en Cristo; y tambien la autoridad de san Gregorio Taumaturgo, al que se atribuyen estas palabras en la Biblioteca de Focio : *Non duæ personæ, neque duæ naturæ, non enim quator nos adorare dicimur*. Pero se responde con Leoncio (De sectis act. 4), que estos padres estan inocentes de las alegaciones que se les imputan : la pretendida carta del papa Julio pasa por ser obra de Apolinar, y esto con tanta mas razon, cuanto que san Gregorio Niseno cita de ella diversos fragmentos como si fuera de Apolinar á quien refuta en seguida. Lo mismo sucede con el pasaje atribuido á san Gregorio Taumaturgo, que parece ser produccion de los apolinaristas ó de los eutyquianos. Objetaban tambien lo que dice san Gregorio Niseno en su cuarto discurso contra Eunomio, que la naturaleza humana se habia unido con el Verbo divino. Pero se responde que el mismo san Gregorio añade que no obstante esta union cada una de las dos naturalezas habia conservado sus propiedades : *Nihilominus in utraque, quod cuique proprium est, intuetur*. En fin, oponian los eutyquianos que si habia dos naturalezas en Cristo, tambien debia haber dos personas. A esto se responde absolutamente lo mismo que se respondió á Nestorio (en la Disertacion séptima núm. 16), en donde se hace ver cómo en Cristo no hay mas que una sola persona y un solo Cristo, aunque las dos naturalezas no estan mezcladas.

DISERTACION NONA.

REFUTACION DE LA HEREJÍA DE LOS MONOTELITAS, QUE NO ADMITIAN EN JESUCRISTO MAS QUE UNA SOLA VOLUNTAD Y UNA SOLA OPERACION.

1. Se da el nombre de *monotelitas* á todos los herejes que quisieron que no hubiese en Jesucristo mas que una sola voluntad. Trae su orígen de dos palabras griegas : *monos*, que significa *uno*, y *thelema*, que quiere decir *voluntad ;* y por lo mismo puede convenir á muchos arrianos, que pretendian que no habia alma en Cristo, sino que el Verbo ocupaba su lugar, así como á muchos apolinaristas, que concedian en verdad una alma á Cristo, pero privada de inteligencia, y por consiguiente sin voluntad. Por lo demas, los verdaderos monotelitas formaron una secta particular bajo el imperio de Heraclio, hácia el año 626. Se puede decir que Atanasio, patriarca de los jacobitas, fue su principal autor, como lo hemos observado en nuestra *historia*, capítulo VII, n. 4 ; y que los otros patriarcas, tales como Sergio, Ciro, Macario, Pirro y Pablo fueron sus primeros sectarios. Admitian las dos naturalezas en Jesucristo, pero negaban que cada una de ellas tuviese una voluntad y una operacion, queriendo que no hubiese en Jesucristo mas que una sola voluntad, la voluntad divina, y una sola operacion, la operacion divina, que

llamaban *teándrica*, ó *deiviril*, no en el sentido de los católicos, que llaman teándricas ó divinas las operaciones de Cristo en la naturaleza humana, porque son de un hombre Dios, y se atribuyen todas á la persona del Verbo que sostiene y termina esta misma humanidad, sino en un sentido herético, pretendiendo que la sola voluntad divina movia las facultades de la naturaleza humana, y las aplicaba á la accion como un instrumento inanimado y pasivo. Otros monotelitas llamaban á esta operacion *deodecibilem*, ó conveniente á Dios, término que explicaba mejor su herejía. Ahora bien, ¿entendieron estos herejes por la palabra *voluntad* la facultad misma de querer, ó solamente el acto de la voluntad, la volicion? El padre Petavio (l. 8 de Incarnat., c. 4 y sig.) cree que es mucho mas probable que entendiesen la facultad de querer que negaban á la humanidad de Cristo. Por lo demas, el dogma católico rechaza ambos sentidos, y nos enseña que así como hubo en Cristo las dos naturalezas, hubo tambien la voluntad y la volicion divina con la operacion divina, y la voluntad y la volicion humana con la operacion humana, que es lo que vamos á probar.

§ I.

Hay en Jesucristo dos voluntades distintas, la divina y la humana, segun las dos naturalezas; y dos operaciones, segun las dos voluntades.

2. Primera prueba. — Se prueba primeramente, en cuanto á la voluntad divina, por las Escrituras que atribuyen á Cristo la voluntad divina tantas veces cuantas en él reconocen la divinidad, de la cual es inseparable

la voluntad. Las citas que hemos hecho de estos pasajes contra Nestorio y Eutyques, nos dispensan de referirlos de nuevo con tanta mas razon, cuanto que los monotelitas no negaban á Cristo la voluntad divina, sino solamente la humana. Se hallan igualmente en las Escrituras mil lugares en los cuales se atribuye á Cristo la voluntad humana : 1° san Pablo en su carta á los hebreos (10, 5), aplica á Jesucristo estas palabras del Salmo XXXIX, versículos 8 y 9 : *Ingrediens mundum, dicit : Ecce venio; in capite libri scriptum est de me, ut faciam Deus voluntatem tuam*. Se lee en el salmo : *In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam : Deus meus volui, et legem tuam in medio cordis mei*. Se ve aquí la voluntad divina claramente distinguida por estas palabras, *ut faciam Deus voluntatem tuam;* mientras que estas, *Deus meus volui*, indican la voluntad humana que se somete á la de Dios. 2° El mismo Jesucristo nos manifiesta en muchos lugares estas dos voluntades distintas. Dice en san Juan (5, 30) : *Non quæro voluntatem meam, sed voluntatem ejus, qui misit me;* y en otra parte : *Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus, qui misit me* (Joan. 6, 38). Sobre lo cual se expresa así san Leon en su carta al emperador Leon : *Secundum formam servi non venit facere voluntatem suam, sed voluntatem ejus, qui misit eum*. Nótense estas palabras : *secundum formam servi*, segun la naturaleza humana.

3. Ademas, dice Jesucristo en san Mateo (26, 39) : *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste : verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu;* y en san Marcos (14, 30) : *Abba Pater, transfer calicem hunc a me; sed non quod ego volo, sed quod tu*. ¿Es posible

designar con mas claridad la voluntad divina que es comun á Cristo con el Padre, y la voluntad humana que Jesucristo somete á la de su Padre? De aquí san Atanasio escribe contra Apolinar : *Duas voluntates hic ostendit, humana quidem quæ est carnis, alteram vero divinam. Humana enim propter carnis imbecillitatem recusat passionem, divina autem ejus voluntas est prompta.* Y san Agustin (l. 2 adv. Maxim., c. 20) : *In eo quod ait,* non quod ego volo, *aliud se ostendit voluisse quam Pater, quod nisi humano corde non potest, nunquam enim posset immutabilis illa natura quidquam aliud velle quam Pater.*

4. Segunda prueba. — Vienen tambien en apoyo de nuestra proposicion todos los textos en que se dice que Jesucristo obedeció al Padre. Jesucristo en san Juan (12, 49) : *Sed qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit, quid dicam, et quid loquar;* y en el capítulo 14, versículo 31 : *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* San Pablo escribe á los filipenses (2, 8) : *Factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.* Lo mismo se lee en otros muchos lugares. Es pues, evidente que en donde no hay mas que una voluntad, no puede haber ni precepto ni obediencia; por otra parte, no es menos cierto que la voluntad de Dios no puede estar sumisa á un mandamiento, pues que no reconoce superior : luego obedeciendo Jesucristo á su Padre, manifestó que tenia la voluntad humana : *Quis* (dice el papa Agaton) *a lumine veritatis se adeo separavit, ut audeat dicere, Dominum nostrum Jesum Christum voluntate suæ divinitatis Patri obedisse, cui est æqualis in omnibus, et vult ipse quoque in omnibus, quod Pater?*

5. Tercera prueba. — Pero sin detenernos mas en las pruebas sacadas de la Escritura, consultemos la tradicion, empezando por los padres que fueron anteriores à esta herejía. Escribe san Ambrosio (l. 20 in Luc. n. 50 y 60) : *Quod autem ait :* non mea voluntas, sed tua fiat ; suam, *ad hominem retulit :* Patris, *ad divinitatem : voluntas enim hominis, temporalis ; voluntas divinitatis, æterna.* San Leon en su carta 24 (al 10), dice á san Flaviano contra Eutyques : *Qui verus est Deus, idem verus est homo, et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis, et altitudo deitatis... Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante, quod verbi est ; et carne exequente, quod carnis est.* Pudiera tambien añadir aquí la autoridad de san Juan Crisóstomo, de san Cirilo de Alejandría, de san Gerónimo, y de muchos otros padres citados por Petavio (l. 3 de Incarn., c. 8 y 9) ; Sofronio reunió dos libros enteros de dichas autoridades contra Sergio, como se ve por la súplica de Estevan Durando, dirigida al concilio de Letran celebrado bajo el pontificado de Martino I, el año 649. La misma verdad se prueba por los símbolos, en los cuales se dice que Jesucristo es verdadero Dios y hombre perfecto ; porque sin la voluntad humana que es una facultad natural del alma, no seria Cristo hombre perfecto ; y tampoco seria perfecto Dios, si estuviera privado de la voluntad divina. Ademas, los concilios celebrados con Nestorio y Eutyques definieron que habia en Cristo dos naturalezas distintas y perfectas con todas sus propiedades ; lo cual no sucederia si cada naturaleza no tuviese su voluntad y su operacion naturales. Un autor del siglo III, san Hipólito, obispo de Por-

to, en sus fragmentos contra Verono, saca de la distincion de las diversas operaciones en Cristo un argumento en favor de la distincion de las dos naturalezas, puesto que la unidad de voluntad y de operacion lleva consigo la unidad de naturaleza : *Quæ enim sunt inter se ejusdem operationis ac cognitionis, et omnino idem patiuntur, nullam naturæ differentiam recipiunt.*

6. Estas consideraciones obligaron al concilio general III de Constantinopla, celebrado bajo el pontificado de Agaton, á renovar en un decreto (art. 18) la condenacion ya fulminada contra todas las herejías concernientes al misterio de la encarnacion, por los cinco concilios ecuménicos precedentes. Hé aquí el tenor de la definicion : *Assecuti quoque sancta quinque universalia concilia, et sanctos atque probabiles patres, consonanterque confiteri definientes, Dominum nostrum Jesum Christum verum Deum nostrum, unum de sancta, et consubstantiali, et vitæ originem præbente Trinitate, perfectum in deitate, et perfectum eumdem in humanitate, Deum vere et hominem vere, eumdem ex anima rationali et corpore, consubstantialem nobis secundum humanitatem, per omnia similem nobis, absque peccato, ante sæcula quidem ex Patre genitum secundum deitatem, in ultimis diebus autem eumdem, propter nos et propter nostram salutem de Spiritu-Sancto, et Maria Virgine proprie et veraciter Dei genitrice secundum humanitatem, unum eumdemque Christum Filium Dei unigenitum in duabus naturis inconfuse, inconvertibiliter, inseparabiliter, indivise cognoscendum, nusquam extincta harum naturarum differentia propter unitatem salvataque magis proprietate utriusque naturæ, et in unam personam, et in unam subsistentiam concurrente,*

non in duas personas partitam vel divisam, sed unum eumdem Unigenitum Filium Dei, Verbum Dominum nostrum Jesum Christum; et duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter inconfuse secundum SS. Patrum doctrinam, adeoque prædicamus : et duas naturales voluntates, non contrarias, absit, juxta quod impii asseruerunt hæretici, sed sequentem ejus humanam voluntatem, et non resistentem, vel reluctantem, sed potius est subjectam divinæ ejus atque omnipotenti voluntati... Hic igitur cum omni undique cautela atque diligentia a nobis formatis, definimus, aliam fide nulli licere proferre, aut conscribere, componere aut fovere, vel etiam aliter docere.

7. Prueba cuarta. — Ya hemos expuesto las principales razones que combaten esta herejía. La primera es que poseyendo Cristo la naturaleza humana perfecta debe necesariamente tener su voluntad, que es una facultad natural, y de la cual no puede ser privada la humanidad sin dejar de ser perfecta. 2° Seria absurdo el pretender que la voluntad divina pudo obedecer, pedir, merecer y satisfacer por nosotros, y sin embargo esto lo hizo Cristo; hay pues en él una voluntad humana. 3° Es una máxima de san Gregorio Nazianceno, que despues fué adoptada por los otros padres, que el Verbo sanó lo que habia tomado. San Juan Damasceno (Orat. de duab. Christi volunt) concluye de esto : *Si non assumpsit humanam voluntatem, remedium ei non attulit, quod primum sauciatum erat ; quod enim assumptum non est, non es curatum, ut ait Gregorius Theologus. Ecquid enim offenderat, nisi voluntas?*

§ II.

Respuesta á las objeciones.

8. Primera objecion. — Se opone primero este pasaje de una carta de san Dionisio á Cayo: *Deo viro facto unam quamdam theandricam, seu deivirilem operationem expressit in vita.* Pero se responde con Sofronio que este texto fue corrompido por los monotelitas, y que en vez de estas palabras *unam quamdam*, se deben leer *novam quamdam theandricam operationem.* Esta es la observacion que se hizo en el concilio III de Letran, en donde por órden de san Martin, Pascasio que hacia las funciones de notario, leyó el gran ejemplar que dice *novam quamdam*, etc..... lectura que nada tiene contrario al dogma católico, y que ofrece dos sentidos igualmente favorables. El primero, es como dice san Juan Damasceno (l. 3 de Fide orthod., c. 19), que todas las operaciones producidas por Cristo, son llamadas teándricas ó deiviriles, porque emanan de un hombre Dios, y porque todas son atribuidas á la persona que termina las dos naturalezas divina y humana. El segundo sentido, segun Sofronio y san Máximo, consiste en decir que la nueva operacion teándrica de que habla san Dionisio, debe ser restringida á las solas acciones de Cristo que resultan del concurso de la naturaleza divina y de la humana; y por esto distinguian en Cristo tres clases de operaciones: 1° las que pertenecen puramente á la naturaleza humana, tales como andar, comer, sentarse; 2° las que no pueden convenir mas que á la divinidad, como el perdonar los pecados, ha-

cer milagros y otras semejantes; 3° en fin las acciones procedentes de las dos naturalezas, como la curacion de los enfermos por el tacto, la resurreccion de los muertos por las palabras, etc.; y segun esta última clase de operacion, se debe entender el pasage de san Dionisio.

9. Segunda objecion. — Se nos opone tambien á san Atanasio (in lib. de Adv. Christi), que admitia *voluntatem deitatis tantum*. Pero este santo no quiso excluir la voluntad humana, sino únicamente la voluntad contraria que nace del pecado, como lo hace ver el contexto. 3° A san Gregorio Nazianceno que escribia estas palabras (orat. 2 de Filio): *Christi velle non fuisse Deo contrarium, utpote deificatum totum.* San Máximo y el papa Agaton responden que es fuera de duda que san Gregorio admitia las dos voluntades, y que por las palabras que acaban de citarse, entendia solamente que la voluntad humana de Cristo no era contraria á la divina. 4° San Gregorio Niseno escribia contra Eunomio: *Operatur vere deitas per corpus, quod circa ipsam est omnium salutem, ut sit carnis quidem passio, Dei autem operatio.* Á lo que el sexto concilio respondió, que atribuyendo el santo los padecimientos á la humanidad, reconocia en esto que Cristo obraba segun la naturaleza humana, y que intentaba solamente probar contra Eunomio, que los dolores y las acciones de Jesucristo segun la humanidad, recibieron un valor infinito de la persona del Verbo que sustentaba esta humanidad, y hé aquí porque estas operaciones eran atribuidas al Verbo. 5° San Cirilo de Alejandría (l. 4 in Joan.), que dice que Cristo manifestó *unam quamdam cognatam operationem*. Se responde que el santo

hablaba (como aparece del contexto) de los milagros de Cristo, á los cuales concurria la naturaleza divina por su omnipotencia, y la humana por su tacto mandado por su voluntad humana; lo cual hizo que el santo llamase la misma operacion, una cierta operacion aliada. Los monotelitas citaban 6° un gran número de padres que llamaron á la naturaleza humana de Cristo el instrumento de la divinidad. Pero se les responde, que jamás pretendieron estos padres ver en la humanidad de Cristo un instrumento pasivo que nada hiciese por sí mismo, como decian las monotelitas; querian únicamente decir que estando unida la humanidad al Verbo, á este le correspondia gobernarla, y que él obraba por medio de sus facultades. Objetaban en fin ciertos pasajes del papa Julio, de san Gregorio Taumaturgo, y tambien algunos escritos de Menna á Vigilio, y de este á Menna. Pero estos alegatos son obra de los apolinaristas ó de los eutyquianos, y de ninguna manera de los santos citados; se demostró en el concilio VI (art. 14), que los escritos de Menna á Vigilio fueron fragnados por los monotelitas. En cuanto á la autoridad del papa Honorio de la cual se prevalian, ya hemos dicho en la *Historia de las herejías* (cap. 7, núm. 8 y 15), que este papa erró en el modo, mas no en el dogma.

10. Tercera objecion. — Alegaban tambien los monotelitas diferentes razones en favor de su herejía. Si se admiten, dicen, 1° dos voluntades en Cristo habrá necesariamente contrariedad entre ellas. Pero los católicos responden que es falso que la voluntad humana de Cristo fuese opuesta por sí misma á la voluntad divina; que habiendo tomado nuestra naturaleza y no el pecado, se hizo semejante á nosotros en todo, excepto

el pecado, como lo enseña san Pablo (Hebr. 4, 15) : *Tentatum autem per omnia pro similitudine, absque peccato.* De donde se sigue que jamás experimentó movimiento alguno contrario á la ley divina (como á nosotros nos sucede), y que su voluntad siempre estuvo conforme con la de la divinidad. Aquí distinguen los padres la voluntad *natural*, que no es otra cosa que la facultad de querer, y la voluntad *arbitraria*, es decir, la facultad de querer el bien ó el mal. Cristo tuvo ciertamente la voluntad humana natural, pero no la voluntad humana arbitraria que consiste en poder determinarse al mal; puesto que jamás quiso y no podia querer mas que el bien, y el bien mas conforme á la voluntad divina; lo que le hacia decir (Joan. 8, 29) : *Ego quæ placita sunt ei, facio semper.* Por no haber distinguido estas dos voluntades, dice san Juan Damasceno, negaron los monotelitas á Jesucristo la voluntad humana : *Sicut origo erroris nestorianorum et eutychianorum fuit, quod non satis distinguerent personam, et naturam, sic et monothelitis; et quod nescirent quia inter voluntatem* naturalem et personalem, *sive* arbitrariam, *discriminis interesset, hoc in causa fuisse, et unam in Christo dicerent voluntatem* (vide Orat. de duab. Christi volunt.).

11. Cuarta objecion. — Decian en segundo lugar, que la unidad de persona dice necesariamente la unidad de voluntad; y que pues no habia en Jesucristo mas que una persona, tampoco debia haber en él mas que una voluntad. Se les responde, que no debe haber mas que una sola voluntad, y una sola operacion, en donde no hay mas que una persona, y una naturaleza; pero cuando hay dos naturalezas perfectas unidas á una sola persona (como sucede en Cristo que tiene á la vez la

naturaleza divina y la humana), es necesario reconocer en él dos voluntades y dos operaciones distintas correspondientes á las dos naturalezas. No es por la multiplicidad de las personas por lo que se debe juzgar de la multiplicidad de voluntades y de operaciones, en el caso en que una sola naturaleza está terminada por muchas personas, como sucede en la Santísima Trinidad, en donde no hay sin embargo mas que una sola voluntad, y una sola operacion, comunes á todas las personas que terminan esta naturaleza.

12. Quinta objecion. — Dicen 5° que las operaciones pertenecen á las personas; y que por consiguiente en donde no hay mas que una sola persona, no puede haber mas que una operacion. Se responde que no hay siempre unidad de operacion cuando hay unidad de persona, aunque la multiplicidad de las naturalezas arrastre siempre la multiplicidad de voluntades y operaciones. En Dios hay tres personas, y una sola operacion que les es comun á todas porque la naturaleza divina es una é indivisible. En Jesucristo al contrario, como hay dos naturalezas distintas, hay tambien dos voluntades por las cuales obra, y dos operaciones que corresponden á las dos naturalezas; y aunque todas las acciones tanto de la naturaleza divina como de la humana, sean atribuidas al Verbo que termina la una y la otra; sin embargo no se debe confundir por esto la voluntad y la operacion divinas con la voluntad y operacion humanas; así como no se confunden las dos a turalezas, aunque una sola persona las termina.

DISERTACION DÉCIMA.

REFUTACION DE LA HEREJÍA DE BERENGER Y DE LOS PRETENDIDOS REFORMADOS, RELATIVAMENTE AL SACRAMENTO DE LA EUCARISTÍA.

1. Asegura el protestante Mosheim en su *Historia eclesiástica* (t. 3, centur. 9, c. 3, p. 1175), que en el nono siglo no estaba generalmente recibido en la iglesia el dogma relativo á la presencia real del cuerpo y de la sangre de Jesucristo en la Eucaristía Funda su asercion en que Ratramno, y quizá tambien otros escritores impugnaron el libro de Pascasio Ratberto, en el cual despues de haber establecido este autor estos dos puntos principales respecto á la Eucaristía: 1° que despues de la consagracion nada queda de la sustancia del pan y del vino; y 2° que la hostia consagrada contiene realmente el cuerpo de Jesucristo, el mismo que nació de María, que murió en la Cruz y resucitó del sepulcro, añade en seguida estas palabras: *Quod totus orbis credit et confitetur*. De aquí concluyó Mosheim que este dogma no estaba todavía establecido. Pero se engaña groseramente, como dice muy bien Selvaggi en la nota 79 del tomo III, la disputa no giraba sobre el dogma que Ratramno admitia, así como Pascasio, sino únicamente sobre algunas expresiones de este último. Por otra parte la verdad de la presencia real de Cristo en el sacramento

de la Eucaristía fue siempre universalmente reconocida en la iglesia, como lo aseguraba en el quinto siglo, año 434, san Vicente de Lerins: *Mos iste semper in Ecclesia viguit, ut quo quisque forte religiosior, eo promptius novellis adinventionibus contrairet.* Pasaron nueve siglos sin que fuese impugnado el sacramento de la Eucaristía, cuando Juan Erigenes, escocés de nacion, dió á luz la herejia que consiste en negar la presencia real del cuerpo y de la sangre de Jesucristo en este sacramento, pretendiendo con execrable blasfemia, que la Eucaristia no era otra cosa que la figura de Jesucristo.

2. En el siglo undécimo, año 1050, encontró Berenger esta doctrina en el libro del mismo Erigenes de que acabamos de hablar, y se hizo apóstol de ella. El siglo doce vió levantarse á los petrobusianos y erricianos que dijeron que la Eucaristía era un puro signo del cuerpo y de la sangre del Señor. Los albigenses, que aparecieron en el siglo siguiente, abrazaron el mismo error. En fin en el siglo diez y seis, un gran número de heresiarcas, tales como los novadores modernos, se reunieron para dirigir sus ataques contra este divino sacramento. Zuinglio y Carlostadio, á los cuales se unieron despues Ecolampadio, y en parte Bucero, enseñaron que la Eucaristía era una significacion del cuerpo y de la sangre de Jesucristo. Lutero admitió la presencia real de Jesucristo, pero pretendió que permanecia la sustancia de pan. Calvino mudó frecuentemente de opinion: algunas veces para engañar á los católicos, dijo que la Eucaristía no era ni un signo vacío, ni una figura desnuda de Cristo, sino que estaba llena de su virtud; otras veces, que era la misma sustancia que el cuerpo de Jesucristo; sin embargo su modo de pen-

sar propio y favorito fue *que la presencia de Cristo no* era real, sino figurada, por la virtud que nuestro Señor ponia allí. Por esto, como observa Bossuet en su libro *de las Variaciones de las herejías modernas*, jamás quiso Calvino admitir que el pecador recibiese en la comunion el cuerpo de Cristo, por no admitir la presencia real; pero el concilio de Trento (sesion 13, c. 1) enseña: *In Eucharistiæ sacramento, post panis et vini consecrationem, Jesum Christum Dominum atque hominem vere, realiter, ac substantialiter, sub specie illarum rerum sensibilium contineri.*

3. Antes de entrar en las pruebas que establecen el dogma de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, es necesario suponer desde luego como incontestable que la Eucaristía es un verdadero sacramento, como lo definieron el concilio de Florencia, en el decreto ó instruccion que dió á los armenios, y el de Trento en la sesion 7, canon 1 contra los socinianos, que en vez de un sacramento no veian mas que un simple recuerdo de la muerte del Salvador. Pero es de fe que la Eucaristía es un verdadero sacramento: 1º porque se encuentra un signo sensible en las especies del pan y del vino; 2º debe su institucion á Jesucristo: *Hoc facite in meam commemorationem* (Luc. 22); 3º está unida á la Eucaristía la promesa de la gracia: *Qui manducat meam carnem..... habet vitam æternam.* Se pregunta segun esto en qué consiste la esencia del sacramento de la Eucaristía: Los luteranos la colocan en el uso y en todas las acciones que Cristo obró en la última cena, segun la narracion de san Mateo: *Accepit Jesus panem, et benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis* (26). Los calvinistas al contrario, quieren que la

esencia de este sacramento consista en la manducacion actual. Nosotros los católicos decimos que la esencia del sacramento de la Eucaristía no descansa en la consagracion, porque es un acto transitorio, y la Eucaristía es un sacramento permanente (como lo demostraremos en el § III); ni en el uso, ó la comunion, porque la comunion es relativa al efecto del sacramento, y el sacramento existe antes del uso, ni en las solas especies, porque estas no confieren la gracia; ni en fin en el solo cuerpo de Jesucristo, porque no subsiste en la Eucaristía de una manera sensible, sino que consiste enteramente al mismo tiempo en las especies sacramentales, y el cuerpo de Cristo; ó bien en las especies en tanto que contienen el cuerpo y la sangre del Señor.

§ I.

De la presencia real del cuerpo y de la sangre de Jesucristo en la Eucaristía.

4. El concilio de Trento (sesion 13, c. 1) enseña, como acabamos de verlo, que las especies sacramentales contienen á Jesucristo *vere, realiter et substantialiter; vere*, para excluir la presencia figurada, puesto que la figura es opuesta á la verdad; *realiter*, para excluir la presencia imaginaria, que se tocaria por la fe, á decir de los sacramentarios; *substantialiter*, para refutar el sistema de Calvino que decia que en la Eucaristía no hay cuerpo, sino únicamente la virtud de Cristo, por la cual se comunica á nosotros. Error manifiesto, porque la Eucaristía encierra la sustancia entera de Jesucristo. Por las mismas razones condena tambien dicho concilio en el canon I á los que dicen que Cristo está

en la Eucaristía solamente *in signo, vel figura, aut virtute.*

5. Primera prueba. — La presencia real se prueba 1º por las palabras mismas de Jesucristo que dijo: *Accipite, et comedite, hoc est corpus meum,* palabras que son referidas por san Mateo (26, 26), por san Marcos (14, 22), por san Lucas (22, 19), y por san Pablo (1 Cor. 11, 24). Es una regla cierta y generalmente seguida por los padres, como nos lo enseña san Agustin (l 3 de Doctr. christ., c. 10), que las palabras de la Escritura deben entenderse en el sentido propio y literal, siempre que este sentido no presente nada absurdo y repugnante; porque de otra manera, y si fuese permitido explicarlo todo en un sentido místico, no se podrian invocar las Escrituras en favor de ningun dogma de la fe, y vendrian á ser la fuente de una infinidad de errores, porque cada uno les daria el sentido que mas le agradase. Solo es propio de una malicia diabólica, dice el concilio en el mismo lugar, el violentar así las palabras de Cristo para darles sentidos imaginarios, cuando tres evangelistas con san Pablo se contentan con referirlas tales como salieron de su boca: *Quæ verba a sanctis evangelistis commemorata, et a divo Paulo repetita, cum propriam illam significationem præ se ferant... indignissimum flagitium est, ea ad ficticios tropos contra universum Ecclesiæ sensum detorqueri.* San Cirilo de Jerusalen (Catech. mystag. 4) exclama: *Cum ipse de pane pronuntiaverit:* Hoc est corpus meum, *quis audebit deinceps ambigere? et cum idem ipse dixerit:* Hic est sanguis meus, *quis dicet non esse ejus sanguinem?* Hagamos aquí una pregunta á los herejes: ¿Estaba en el poder de Jesucristo el convertir el pan en

su cuerpo? No creemos que jamás osase negarlo sectario alguno, porque todo cristiano está íntimamente convencido de que el poder de Dios es ilimitado : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum* (Luc. 1, 37). Quizá responderán : Sabemos que Jesucristo podia hacerlo, pero acaso no ha querido. *Acaso*, dicen, *no ha querido hacerlo.* Pero yo replico : Supuesto que haya querido hacerlo, ¿hubiera podido manifestar su voluntad de una manera mas clara que por estas palabras : *Hoc est corpus meum?* De otra manera, cuando el mismo Cristo fue preguntado por Caifás si era hijo de Dios : *Tu es Christus Filius Dei benedicti?* (Luc. 14, 61) y le respondió que lo era : *Jesus autem dixit illi : Ego sum* (ibid. 62); se pudiera decir igualmente que hablaba en sentido figurado. Añado tambien, y digo, que si se concede á los sacramentarios que estas palabras de Cristo : *Hoc est corpus meum* deben tomarse en un sentido figurado, ¿por qué razon no conceden ellos mismos á los socinianos que estas otras palabras de Cristo, que son semejantes á las primeras, y que se encuentran enunciadas en san Juan (10, 30) : *Ego et Pater unum sumus*, deben entenderse de una union moral y de voluntad, como las entendian los socianianos, que negaban que Cristo fuese Dios?

6. Prueba segunda. — El capítulo sexto de san Juan, en el cual (v. 52) se leen estas palabras : *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita*, ofrece una segunda prueba en favor de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía. Dicen los sectarios que aquí se habla de la Encarnacion del Verbo, y de ninguna manera de la Eucaristía. Es verdad que el principio del capítulo no tiene relacion con la Eucaristía; pero tampoco po-

dria dudarse que todo lo que sigue desde el versículo citado, dice relacion únicamente con el sacramento de nuestros altares como lo admite el mismo Calvino (Instit. l. 4, c. 17, § 1). Así lo entendieron los padres y los concilios, puesto que el de Trento (sesion 13, cap. 2, y sesion 22, cap. 1), cita muchos pasajes del capítulo sexto de san Juan, para confirmar la verdad de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía; y que el concilio de Nicea II (act. 6) queriendo probar que en el sacrificio de la misa se ofrece el verdadero cuerpo de Cristo, dice estas palabras : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis*, etc. ; tomadas del mismo capítulo, versículo 54. *Así pues hizo* el *Señor* en este capítulo la promesa de dar en algun tiempo su propia carne en alimento á los que creyesen en él : *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* A presencia de este lenguaje se desvanece la interpretacion frívola de los sectarios, que quisieran que no se tratase aquí mas que de la suncion espiritual que tiene lugar por la fe, creyendo en la Encarnacion del Verbo. Es evidente que esta interpretacion es incompatible con el mismo texto, porque si tal hubiera sido la intencion del Señor no habria dicho : *Panis quem ego dabo,* sino : *Panis quem ego dedi,* puesto que habiendo ya encarnado el Verbo, podian los discípulos alimentarse desde entonces espiritualmente de Jesucristo ; si emplea la palabra *dabo*, es pues porque no habia aun establecido este sacramento, y no hacia mas que prometerlo. Jesucristo pues asegura que este sacramento contiene su verdadera carne : *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Non dicit autem* carnem meam significat (dice un santo Padre que predecia con esto la blasfemia que Zuinglio

debia proferir algun dia), *sed* caro mea est: *quia hoc quod sumitur, vere est corpus Christi.* Continua el Señor y dice: *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus* (Joan. 6, 56). Despues de citar á san Hilario (l. 8 de Trin., n. 13) estas palabras, añade: *De veritate carnis et sanguinis, non est relictus ambigendi locus.* En efecto, si la Eucaristía no contuviere la verdadera carne y sangre del Señor, hubieran sido enteramente falsas dichas palabras. Ademas de que la distincion de alimento y de bebida no puede tener lugar sino en el comer el verdadero cuerpo, y beber la verdadera sangre de Jesucristo, y no en la manducacion espiritual por la fe, como soñaron los sectarios; porque siendo interior esta suncion, hace que el alimento y la bebida no sean dos cosas distintas, sino una sola, y la misma cosa.

7. El mismo capítulo de san Juan ofrece una nueva prueba de esta verdad en lo que dicen los cafarnaitas despues del discurso de Jesus: *Quomodo potest hic nobis carmen suam dare ad manducandum* (v. 53)? Y abandonándole, se retiraron: *Ex hoc multi discipulorum ejus abierunt retro* (v. 67)? Luego si la Eucaristía no contenia realmente la carne de Cristo, no podia, digo mas, no debia promover el escándalo, y sí asegurarles al punto, declarando que se alimentarian de su cuerpo espiritualmente por la fe; sin embargo sucedió lo contrario, y lo que añade solo sirve para confirmar lo que les habia dicho: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis* (v. 54). Despues volviéndose hácia los apóstoles que permanecieron con él, les dijo: *Numquid et vos vultis abire?* A lo que respondió san Pedro: *Do-*

minè ad quem ibimus? Verba vitæ eternæ habes; et nòs credidimus, et cognovimus, quia tu es Christus Filius Dei vivi (vs. 68 y 69).

8. Prueba tercera. — El pasaje siguiente de san Pablo demuestra tambien la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía: *Probet autem seipsum homo... qui enim manducat, et bibit indigne, judicium sibi manducat, et bibit, non dijudicans corpus Domini* (I Cor. 2, 22 y 29). Nótense estas palabras, *non dijudicans corpus Domini,* que convencen de falsedad la asercion de los sectarios, que quieren se reverencie en la Eucaristía, por la fe, solamente la figura de Jesucristo; porque si dijeran verdad, ¿hubiera condenado el apóstol como digno de muerte eterna al que comulga estando en pecado? Y no se vé que la causa de esta condenacion procede de que comulgando el hombre indignamente, no hace el debido discernimiento entre el cuerpo de Jesucristo y los otros alimentos terrestres?

9. Prueba cuarta. — Se demuestra tambien este dogma por el mismo apóstol, que dice hablando del uso del sacramento de la Eucaristía: *Calix benedictionis cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est?* (I Cor., 10, 16)? *Et panem quem frangimus,* dice, esto es, el pan que se ofrece á Dios en el altar, y que se distribuye despues al pueblo, *nonne participatio corporis Domini est?* Como si dijera: ¿los que se alimentan de este pan, no se hacen participantes del verdadero cuerpo de Jesucristo?

10. Prueba quinta. — Vienen los concilios en apoyo de este dogma. El primer concilio que enseñó esta verdad fué el de Alejandría aprobado despues por el I de

Constantinopla, y mas tarde por el de Efeso que aprobó los doce anatemas de san Cirilo contra Nestorio, las cuales contienen el dogma de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía. En seguida el concilio II de Nicea (art. 6) declaró, que era un error contrario á la fe el decir que la Eucaristía contenia solamente la figura, y no el verdadero cuerpo de Cristo : *Dixit* : Accipite, edite, hoc est corpus meum... *Non autem dixit: Sumite, edite, imaginem corporis mei.* Mucho tiempo despues haciendo Berenger profesion de fe, declaró en el concilio romano celebrado bajo Gregorio VII, en 1079, que el pan y el vino se convierten sustancialmente por la consagracion en el cuerpo y sangre de Jesucristo. El concilio IV de Letran, celebrado bajo Inocencio III, el año 1215, se expresa así (cap. 1) : *Credimus corpus et sanguinem Christi sub speciebus panis et vini veraciter contineri, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem.* El de Constanza condenó las proposiciones de Wiclef y de Hus, en las cuales decian estos herejes que solamente hay en la Eucaristía *Verus panis naturaliter, et corpus Christi figuraliter. Hæc est figurativa locutio :* Hoc est corpus meum ; *sicut ista :* Joannes est Elias. En fin, hé aquí lo que dice el concilio de Florencia en el decreto de la reunion de los griegos : *In azymo sive in fermentato pane triticeo, corpus Christi veraciter confici.*

11. Prueba sexta. — Se agrega á los concilios la constante y uniforme tradicion de los santos padres. San Ignacio mártir escribe (ep. ad Smirnens. ap. Theodor. diolog. 3) : *Eucharistias non admittunt, quod non confiteantur Eucharistiam esse carnem Servatoris nostri Jesu Christi.* San Ireneo (l. adv Hær., c. 18, al. 34):

Panis percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed Eucharistia. Y en otro lugar (l. 4, c 34): *Eum panem in quo gratiæ sunt actæ, corpus esse Christi, et calicem sanguinis ejus.* San Justino mártir (Apol. 2): *Non hunc ut communem panem sumimus, sed quemadmodum per Verbum Dei caro factus est Jesus Christus, carnem habuit.* Quiere, pues, que la Eucaristía contenga la misma carne que tomó el Verbo. Tertuliano (l. Resurrect., c. 8) dice : *Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur.* Orígenes se expresa así (hom. 5 in divers.) : *Quando vitæ, pane et poculo frueris, manducas et bibis corpus et sanguinem Domini.* San Ambrosio enseña (l. 4 de Sacram., c. 4) : *Panis iste panis est ante verba sacramentorum; ubi accesserit consecratio de pane fit caro Christi.* San Juan Crisóstomo dice (hom. ad pop. Antioch.) : *Quot nunc dicunt, vellem ipsius formam aspicere... Ecce eum vides, ipsum tangis, ipsum manducas.* San Atanasio, san Basilio y san Gregorio Nazianceno (Apud Anton. de Euch. theol. univ., c. 4, § I.) todos se expresan del mismo modo. Hé aquí cómo habla san Agustin (l. 2 contra advers. legis., c. 9) : *Sicut mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum, carnem suam nobis manducandam, bibendumque sanguinem dantem, fideli corde suscipimus.* San Remigio (in ep. 1 ad. Cor., c. 10) : *Licet panis videatur, in veritate corpus Christi est.* San Gregorio Magno dice (hom. 22 in Evangel.) : *Quid sit sanguis Agni, non jam audiendo, sed bibendo, didicistis; qui sanguis super utrumque postem ponitur, quando non solum ore corporis, sed etiam ore cordis hauritur.* Y san Juan Damasceno (l. 4 Orthod., c. 14) : *Panis ac vinum, et aqua, per Sancti-Spiritus invocationem et adventum,*

mirabili modo in Christi corpus et sanguinem vertuntur.

12. Así se encuentra refutada la opinion de Zuinglio, que sobre estas palabras: *Hoc est corpus meum*, interpretaba la palabra *est* por *significat*, trayendo por ejemplo el pasaje del Exodo en donde se dice (12, 11): *Est enim phase (id est transitus) Domini*. Decia, pues, el heresiarca, la manducacion del cordero pascual no era realmente el paso del Señor, sino únicamente su significacion. Los zuinglianos fueron los únicos que siguieron esta interpretacion; en efecto la palabra *est* no puede tomarse en el sentido de *significat*, sino cuando no puede tener su significacion propia; pero aquí semejante interpretacion es contraria al sentido propio y literal, en el que siempre deben entenderse las palabras, á menos que no repugne evidentemente. Por otra parte, la explicacion de Zuinglio está en oposicion con lo que dice el apóstol cuando cita las palabras de Jesucristo; *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur* (I Cor. 2, 24). El Señor no entregó solamente en su pasion el signo ó la significacion de su cuerpo, sino su idéntico verdadero cuerpo. Replican los zuinglianos que en la lengua siriaca ó hebrea de que se sirvió Jesucristo en la institucion de la Encaristía, no se encuentra el verbo *significo*, y que está reemplazado en el antiguo testamento por el verbo *est;* luego, añaden, la palabra *est* debe ser tomada en el sentido de *significat*. Se responde 1° que es falso que jamas haya empleado la Escritura el verbo *significo*, como se prueba por muchos pasajes; así en el Exodo (16, 15), se dice: *Quod significat: quid est hoc?* en el libro de los Jueces (14, 15): *Quid significet problema?* en Ezequiel (17, 12): *Nescitis quid ista significent?* 2° aun cuando en la lengua siriaca ó he-

brea no se encontrará el verbo *significo*, esto no seria una razon para interpretar siempre *est* por *significat*, pues debian exceptuarse los casos en que la materia lo exigiese; pero aquí es absolutamente necesario entender la palabra *est* en el sentido propio y literal, como lo trae el texto griego tanto en los evangelios como en la carta de san Pablo, aunque la lengua griega no carece del verbo *significat*.

13. Con las mismas razones queda destruida la opinion de los otros sectarios que en vez de la realidad, no admitia en la Eucaristía mas que la figura del cuerpo de Jesucristo. Se les responde como á los primeros, que el Señor afirma que hay en la Eucaristía el mismo cuerpo que debia ser crucificado : *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur* (1 Cor. 2, 24). Jesucristo pues al morir no solamente dió la figura de su cuerpo, sino su mismo cuerpo. Y hablando de su sangre dice (Matth. 26, 28) : *Hic est enim sanguis meus novi testamenti;* y añade : *Qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. Es, pues, su verdadera sangre la que derramó Cristo, y no solamente la figura de su sangre; puede muy bien en verdad expresarse la figura por medio de la voz, de la pluma ó del pincel; pero no se derrama. Objeta Picenini que san Agustin, sobre este texto de san Juan : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis*, dice (l. 3 de Doct. christ., c. 16), que la carne del Señor es una figura que nos advierte el acordarnos de su pasion : *Figura est præcipiens, passione dominica esse communicandum*. Respondemos á esto : No se niega que Jesucristo instituyó la Eucaristía en memoria de su muerte como nos lo enseña san Pablo : *Quotiescumque enim manducabitis panem hunc..... mortem Domini*

annuntiabitis (1 Cor. 2, 26); pero nosotros decimos ademas, que en la Eucaristía el cuerpo de Jesucristo es verdadero cuerpo, y que al mismo tiempo hay allí una representacion que nos recuerda su pasion. Tal era seguramente el pensamiento de san Agustin, quien jamás dudó que el pan consagrado en el altar fuese el verdadero cuerpo de Jesucristo, como lo dice expresamente en otro lugar (Serm. 83 de Divers., n. 227): *Panis quem videtis in altari, sanctificatus per Verbum Dei, corpus est Christi.*

14. En cuanto al sentir de Calvino sobre la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, no tiene necesidad de refutacion, puesto que él se refuta á sí mismo por su inconstancia que mil veces le hizo mudar de opinion sobre este particular, y tambien por la ambigüedad que preside á todos sus discursos. Bossuet (Hist. des Variat. l. 9) y du Hamel (theol. de Euch., c. 3), que trataron extensamente esta materia notan y citan diferentes pasajes de Calvino, en los cuales tan pronto dice este novador que la Eucaristía contiene la verdadera sustancia del cuerpo de Jesucristo, tan pronto (Inst. l. 4, c. 27, n. 33) que Cristo se unió á nosotros por la fe, haciendo así de la presencia de Jesucristo una simple presencia de virtud; y esto es lo que repite en otro lugar (opusc. 864), en donde escribe que Jesucristo nos está presente en la Eucaristía de la misma manera que en el bautismo. Aquí llama al sacramento del altar un milagro; pero en seguida (ib. 845) le hace consistir simplemente en que el fiel es vivificado por la carne de Jesucristo, en cuya atencion baja del cielo á la tierra una virtud tan poderosa. Allí confiesa que los indignos reciben en la cena el cuerpo de Jesucristo;

pero en otra parte (Inst. l. 4, c 17, n. 33) dice que el Señor no se comunica mas que á los escogidos. En una palabra, Calvino recurrió á toda clase de medios para no aparecer hereje con los zuinglianos, ni católico con la iglesia romana. Pero sus discípulos dieron bastante á entender que el verdadero sentimiento de Calvino sobre este particular era que se recibia en la cena el cuerpo de Jesucristo, ó mas bien la virtud del cuerpo de Jesucristo por medio de la fe. Hé aquí la profesion de fe que los ministros de Calvino presentaron á los prelados en la conferencia de Poissy, tal como se lee en la *Historia de las variaciones*, por Bossuet (lib. 9, núm. 94): « Creemos que el cuerpo y la sangre estan verdadera-« mente unidos al pan y al vino, pero de una manera « sacramental, es decir, no segun el lugar ó la natural « posicion de los cuerpos, sino en tanto que significan « eficazmente que Dios da este cuerpo y esta sangre á « los que participan fielmente de los mismos signos, y « los reciben verdaderamente por la fe. » Tal es tambien segun Thuan (l. 28, c. 48) la célebre proposicion que adelantó en la misma conferencia Teodoro de Beza, primer discípulo de Calvino, y el cual estaba imbuido de todas sus opiniones : « El cuerpo de Jesucristo, dice, « estaba tan lejos de la cena, como los mas altos cielos « lo estan de la tierra. » Lo cual fue causa de que los prelados franceses opusiesen á los calvinistas una declaracion de la verdadera fe concebida en estos términos : « Creemos y confesamos que en el santo sacramento del « altar está el verdadero cuerpo y la sangre de Jesucristo « real y transubstancialmente bajo las especies de pan « y de vino, por la virtud y poder de la divina palabra « pronunciada por el sacerdote, etc. »

Respuesta á las objeciones contra la presencia real.

15. Primera objecion. — Nos oponen los sectarios estas palabras de Jesucristo (Joan. 6, 64) : *Spiritus est qui vivificat : caro autem non prodest quidquam; Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.* Segun esto, dicen, ¿no es evidente que las palabras de que se sirven los católicos para probar la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía son figuradas, y no significan otra cosa mas que el alimento celestial y vivificante que se recibe por la fe? Se responde desde luego con san Juan Crisóstomo (hom. 46 in Joan.) : *Quomodo igitur (Christus) ait,* caro non prodest quidquam? *non de sua carne dicit, absit, sed de his qui carnaliter accipiunt quæ dicuntur.* Palabras fundadas en lo que dice el apóstol (1 Cor. 2, 14) : *Animalis homo non percipit ea, quæ sunt Spiritus Dei.* Así que, segun san Juan Crisóstomo, el Señor no hablaba aquí de su carne, sino de los hombres carnales, que hablaban carnalmente de los misterios divinos : y este sentido conviene perfectamente con lo que añade san Juan (6, 64) : *Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt,* para designar que lo que acaba de decirse no se puede entender de cosas carnales y caducas sino de cosas espirituales y de la vida eterna. Y si se quiere que se tratase en dicho pasaje de la propia carne de Cristo, como lo entienden san Atanasio y san Agustin, la intencion del Señor era enseñarnos que su carne que nos da en alimento recibe del espíritu, ó de la divinidad que le está unida, la virtud de santificarnos, pero la carne sola de nada aprovecha. *Non prodest quidquam* (caro),

dice san Agustin (Tract. 27 in Joan), *sed quomodo illi intellexerunt, carnem quippe sic intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur. Caro non prodest quidquam, sed sola caro; accedat spiritus ad carnem et prodest plurimum.*

16. Segunda objecion. — Oponen que en estas palabras de Jesucristo; *Hoc est corpus meum*, el pronombre *hoc* no podia referirse mas que al pan que entonces tenia Jesucristo entre sus manos; luego el pan no podia ser el cuerpo de Cristo sino en figura. Se responde que considerada esta proposicion : *Hoc est corpus meum,* cuando todavía está imperfecta y por acabar, como si se dijera simplemente *hoc est*, en este caso el pronombre *hoc* no designa verdaderamente mas que el pan; pero mirada en su totalidad y en el sentido completo, ya no designa el pan, sino el cuerpo de Jesucristo. Si en el momento en que el Señor cambió el agua en vino hubiese dicho *hoc est vinum,* todo el mundo hubiera entendido que el *hoc* se referia al vino y no al agua, lo mismo sucede respecto de la Eucaristía, la palabra *hoc,* segun el sentido completo, debe referirse al cuerpo, puesto que el cambio no se verificó hasta que la proposicion estuvo completa. Así, pues, el pronombre *hoc* no significó objeto alguno hasta que Cristo hubo proferido el sustantivo á que se referia, es decir, estas palabras *corpus meum,* que completaron la proposicion.

17. Tercera objecion. — Dicen que en esta proposicion : *Hoc est corpus meum,* no debe verse mas que una simple figura, como en estas otras que miran á Jesucristo : *Ego sum vitis vera : Ego sum ostium : Petra erat Christus.* A esto se responde, que si estas últimas

proposiciones deben tomarse en el sentido figurado, es porque el sentido propio no puede convenir á Cristo, que no es en realidad una viña, una puerta ni una piedra: pero ¿en dónde está la repugnancia entre el sugeto y el predicado en las palabras de la Eucaristía, y qué es lo que impide el unirlas por el verbo *sum* en el sentido literal? No dice el Señor: ***hic panis est corpus meum,*** sino ***hoc est corpus meum; hoc,*** es decir, lo contenido bajo estas especies de pan, es mi propio cuerpo. Reproduzco la pregunta: ¿hay en esto alguna cosa que repugne?

18. Cuarta objecion. — Oponen contra la presencia real este pasaje de san Juan (12, 8): ***Pauperes enim semper habetis vobiscum, me autem non semper habetis.*** Luego, dicen, el Salvador dejó de honrar la tierra con su presencia el dia de su Ascension. Se responde que Jesucristo hablaba entonces de su presencia visible que le ponia en estado de recibir los obsequios que la Magdalena le hacia. Así cuando Judas dijo murmurando: ***Ut quid perditio hœc?*** Respondió Jesus: ***Me autem non semper habetis,*** esto es, bajo la forma visible y natural; pero esto no impedia que despues de su Ascension quedase aun sobre la tierra en la Eucaristía bajo las especies de pan y de vino, de una manera invisible y sobrenatural. La misma explicacion es aplicable á todos los demas textos semejantes, tales como este: ***Iterum relinquo mundum, et vado ad Patrem*** (Joan. 16, 28). ***Assumptus est in cœlum, et sedet a dextris Dei*** (Marc. 16, 19).

19. Quinta objecion. — Oponen el texto de san Pablo (1 Cor. 10, 1 y 3): ***Patres nostri omnes sub nube fuerunt..... et omnes eamdem escam spiritualem manducaverunt.*** Luego, dicen, no recibimos á Jesucristo en

la Eucaristía sino por la fe, como le recibieron los hebreos. A esto se responde, que dichas palabras deben entenderse en este sentido, que á la verdad todos los hebreos participaron del mismo alimento espiritual, esto es, del maná (de que habla aquí san Pablo), que fue la figura de la Eucaristía; pero no recibieron realmente el cuerpo de Jesucristo como nosotros lo recibimos. Los hebreos comieron la figura del cuerpo del Salvador, y nosotros comemos el verdadero cuerpo que anunciaba dicha figura.

20. Sexta objecion. — Oponen estas palabras de Jesucristo: *Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris* (Matth. 26, 29), y esto despues de haber dicho: *Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum* (v. 28). Nótense, añaden, estas palabras, *de hoc genimine vitis;* el vino pues quedó vino aun despues de la consagracion. Se responde: 1° que Jesucristo podia muy bien dar el nombre de vino á lo que habia en el caliz aun despues de la consagracion, no porque allí estuviese la sustancia de vino, sino porque se conservaban sus apariencias: por esta misma razon da san Pablo á la Eucaristía el nombre de pan, aun despues de la consagracion: *Quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini* (1 Cor. 11, 27). (Véase mas adelante el núm. 29 de esta disertacion.) — Se responde lo 2° con san Fulgencio, que hace aquí una distincion muy sagaz (ad Ferrandum dialog. de quinq. Quæst. q. 5), que Jesucristo tomó dos cálices: el uno pascual segun el rito judáico; y el otro eucarístico segun el rito sacramental. Jesucristo, pues,

al pronunciar las primeras palabras que hemos citado, solo hablaba del primer caliz; lo cual aparece manifiestamente del Evangelio de san Lucas (cap. 22, v. 17), que dice : *Et accepto calice, gratias egit, et dixit : Accipite, et dividite inter vos. Dico enim vobis, quod non bibam de generatione vitis, donec regnum Dei veniat.* En seguida, v. 20, refiere el mismo Evangelista que tomó Cristo el cáliz del vino y lo consagró : *Similiter et calicem, postquam cenavit, dicens : Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur.* De donde se sigue que estas palabras : *non bibam amodo de generatione vitis, etc.*, fueron pronunciadas antes de la consagracion del cáliz eucarístico.

21. Séptima objecion. — Nos dicen en fin ¿cómo hemos de creer en la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, cuando nuestros sentidos nos dicen lo contrario? Respondemos en pocas palabras con el apóstol, que las cosas pertenecientes á la fe no caen bajo los sentidos : *Est autem fides..... argumentum non apparentium* (Hebr. 11, 1), y que el hombre animal, que no quiere tener otra regla que la razon natural, no puede concebir las cosas divinas : *Animalis autem homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei; stultitia enim est illi, et non potest intelligere* (1 Cor. 2, 14). Pero volveremos sobre esta dificultad en el párrafo tercero.

§ II.

De la transustanciacion, ó conversion de la sustancia del pan y del vino en la sustancia del cuerpo y de la sangre de Jesucristo.

22. Lutero dejó á cada cual la libertad de creer ó no

creer en la transustanciacion; pero despues mudó de opinion, y hé aquí cómo se expresaba en 1522, en su libro contra el rey Enrique VIII: *Nunc transsubstantiare volo sententiam meam. Antea posui, nihil referre sic sentire de transsubstantiatione; nunc autem decerno, impium et blasphemum esse, si quid dicat transsubstantiari* (lib. contra regem Angliæ). Y en seguida dijo: que la sustancia del pan y del vino permanece en la Eucaristía con el cuerpo y la sangre del Señor: *Corpus Christi esse in pane, sub pane, cum pane, sicut ignis in ferro candente.* Por lo cual llamó á la presencia de Cristo en la Eucaristía, *empanacion* y *consustanciacion*, ó asociacion de la sustancia del pan y del vino con la sustancia del cuerpo y de la sangre de Jesucristo.

23. Pero enseña el concilio de Trento que toda la sustancia del pan y del vino se convierte en el cuerpo y sangre de Cristo. Así lo declara en la sesion XIII, capítulo IV, en donde añade que esta conversion es llamada por la iglesia *transustanciacion*. Hé aqui lo que dice el cánon II: *Si quis dixerit in sacrosancto Eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ panis in corpus, et totius substantiæ vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem Catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, anathema sit.* Nótense estas expresiones, *mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiæ*. Dice el concilio: 1° *mirabilem*, para designar que esta conversion es un misterio que nos está oculto, y que no podemos comprender: 2° *singularem*, porque no existe

en toda la naturaleza otro ejemplo de semejante conversion: 3º *conversionem*, porque no es una simple union con el cuerpo de Cristo, tal como la union hipostática, en virtud de la cual la naturaleza divina y la humana se unieron en la persona única de Cristo sin dejar por esto de ser distintas y completas; pero en la Eucaristia no es así, pues la sustancia del pan y del vino no se une solamente, sino que se cambia y convierte toda entera en el cuerpo y sangre de Cristo. En fin dice el concilio *totius substantiæ* para distinguir esta conversion de todas las otras clases de conversiones, por ejemplo, de la conversion del alimento en la carne del ser viviente, ó de la conversion del agua en vino obrada por Jesucristo, ó ya tambien de la que hizo Moisés cuando convirtió su vara en serpiente, porque en todas estas conversiones solo era cambiada la forma, permaneciendo la materia; pero en la Eucaristía se verifica el cambio en la forma y en la materia, permaneciendo solas las especies ó apariencias: *Remanentibus duntaxat speciebus panis et vini,* como lo explica el mismo concilio.

24. Es comun opinion que este cambio no se obra por la creacion del cuerpo de Jesucristo, porque la creacion se hace de la nada, y esta conversion se hace del pan, cuya sustancia se cambia en la del cuerpo de Jesucristo. Tampoco se verifica por el aniquilamiento de la materia del pan y del vino, porque esto lleva consigo la destruccion total de la materia, y en tal suposicion el cuerpo de Jesucristo se convertiria de nada, sino que en la Eucaristía la sustancia del pan pasa á ser sustancia de Cristo. Ni puede decirse que se efectua por la trasmutacion de la sola forma, segun pretendió cierto autor, de suerte que permaneciese la misma mate-

ria, como sucedió en la conversion del agua en vino, y de la vara en serpiente. Segun Escoto, la transustanciacion es una accion que lleva el cuerpo de Jesucristo á la Eucaristía; pero esta opinion no ha tenido partidarios, porque introducir no es convertir, pasando de una sustancia á otra. Tampoco es una accion unitiva, porque esta supone dos extremos que existen en el momento en que se unen. Nosotros decimos con santo Tomás, que la consagracion obra de tal manera, que si el cuerpo de Cristo no estuviera en el cielo, empezaria á estar en la Eucaristía : la consagracion reproduce realmente, ó *in instanti*, como dice santo Tomás (p. 3, Q. 75, art. 7), el cuerpo del Salvador bajo las especies de pan presentes, porque siendo sacramental esta accion, exige que haya un signo exterior, en el cual se halle la esencia del sacramento.

25. El concilio de Trento declara en la sesion XIII, cap. 3, que, *vi verborum*, se hace presente el cuerpo solo de Cristo bajo las especies del pan, y la sola sangre bajo las especies del vino; ademas que por concomitancia natural y próxima está bajo unas y otras especies el alma del Señor con el cuerpo y la sangre, y por concomitancia sobrenatural y remota la divinidad del Verbo, en virtud de la union hipostática que contrajo con el cuerpo y el alma de Cristo; y en fin la divinidad del Padre y del Espíritu-Santo por razon de la identidad de esencia que tienen con el Verbo. Hé aquí las palabras del concilio : *Semper hæc fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque ejus sanguinem, sub panis, et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere; sed corpus quidem sub specie panis, et sanguinem sub vini specie ex vi*

verborum: ipsum autem corpus sub specie vini, et sanguinem sub specie panis animamque sub utraque vi naturalis illius connexionis, et concomitantiæ, qua partes Christi Domini qui jam ex mortuis resurrexit, non amplius moriturus, inter se copulantur. Divinitatem porro propter admirabilem illam ejus cum corpore et anima hypostaticam unionem.

26. Primera prueba. — Se prueba el dogma de la transustanciacion 1° por estas palabras de Jesucristo: *Hoc est corpus meum*. Por confesion de los luteranos el pronombre *hoc* significa el cuerpo realmente presente del Salvador; luego si el cuerpo de Jesucristo está presente, no lo está la sustancia del pan. Si permaneciese el pan todavía, y fuese designado por la palabra *hoc*, la proposicion seria falsa, porque estas palabras: *Hoc est corpus meum* ofrecerian el sentido siguiente: este pan es mi cuerpo. Y es falso que el pan sea el cuerpo de Cristo. Pero, dirá alguno: ¿á qué se refiere el pronombre *hoc*, antes que la palabra *corpus* se pronuncie? Se responde, como queda indicado arriba, que el pronombre no hace referencia ni al pan, ni al cuerpo, sino que se toma en un sentido neutro, como si se dijera: *lo* que se contiene bajo las apariencias de pan, no es pan, sino mi propio cuerpo. Esta interpretacion está justificada por los santos padres: san Cirilo de Jerusalen dice (Catech. 4 mystag.): *Aquam aliquando* (Christus) *mutavit in vinum, in Cana Galileæ sola voluntate, et non erit dignus cui credamus, quod vinum in sanguinem transmutasset*. San Gregorio Niseno (orat. Catech., c. 37) se expresa así: *Panis statim per Verbum transmutatur, sicut dictum est a Verbo:* Hoc est corpus meum. San Ambrosio (de initiand., c. 9) habla de esta manera:

Quantis utimur exemplis, ut probemus non hoc esse quod natura formavit, sed quod benedictio (la palabra divina) *consecravit; majoremque vim esse benedictionis, quam naturæ, quia benedictione etiam natura ipsa mutatur.* Y san Juan Damasceno dice (l. 4, orthod Fidei, c. 14) : *Panis, ac vinum, et aqua, per Sancti-Spiritus invocationem, et adventum, mirabili modo in Christi corpus et sanguinem vertuntur.* Tertuliano (l. 4 contra Marcion., c. 4), san Juan Crisóstomo (hom. 4 in Una cor.) y san Hilario (l. 8 de Trin.) usan del mismo lenguaje.

27. PRUEBA SEGUNDA. — Viene en apoyo de esta doctrina la autoridad de los concilios, y especialmente la del de Roma celebrado bajo san Gregorio VII, en el cual confesó Berenger que creia : *Panem et vinum, quæ ponuntur in altari, in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi substantialiter converti per verba consecratoria;* por el IV de Letran, en cuyo capítulo primero se lee : *Idem ipse sacerdos et sacrificium Jesus Christus, cum corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continetur, transsubtantialis pane in corpus, et vino in sanguinem, potestate divina,* etc.; y por el de Trento, que en la sesion XIII, y cánon 2°, que ya hemos citado en el núm. 23, anatematiza á cualquiera que niegue : *Mirabilem illam conversionem totius substantiæ panis in corpus, et vini in sanguinem... quam conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat.*

Respuesta á las objeciones contra la transustanciacion.

28. PRIMERA OBJECION. — Dicen los luteranos que el

cuerpo de Jesucristo está en el pan (*localiter*), como en un vaso; y que Jesucristo pudo decir enseñando el pan: *Hoc est corpus meum*, como se dice al señalar un tonel que contiene vino, esto es vino; de donde se sigue, dicen, que la Eucaristía contiene al mismo tiempo el cuerpo de Cristo y el pan. Se responde que segun el lenguaje admitido, el tonel es propio para designar el vino, porque comunmente se conserva en toneles este licor; pero el pan de ninguna *manera es propio* por *sí mismo* para significar un *cuerpo humano*, puesto que si acaece que lo contenga, no puede ser mas que en virtud de un milagro.

29. Este es el lugar de imponer silencio á los luteranos con este raciocinio que les hacian los zuinglianos (Hist. des Variat., t. 1, l. 2, n. 31, Versail., p. 124.) contra su empanacion ó consustanciacion del pan con el cuerpo, inventada por Lutero; decian que admitiendo, como lo hacia Lutero, el sentido literal de las palabras: *Hoc est corpus meum*, era forzoso admitir tambien la transustanciacion de los católicos. En efecto, añadian, Jesucristo no dijo: *Hic panis*, ó *Hic est corpus meum*, sino: *Hoc est corpus meum*, es decir, como ya queda observado arriba, esta cosa es mi cuerpo; é inferian de esto que Lutero, excluyendo la figura ó la significacion del cuerpo que ellos admitian, é interpretando á su manera las palabras *Hoc est corpus meum*, como si quisieran decir: este pan es mi cuerpo real y verdaderamente, sentaba él mismo un principio que destruia su doctrina; porque si Jesucristo hubiera entendido estas palabras *Hoc est corpus meum* en este sentido, este pan es mi cuerpo, y hubiera querido se conservase la sustancia de pan, su proposicion habria sido inepta y vacía

de sentido. Pero el verdadero sentido es aquel en que el pronombre *hoc* se toma indefinidamente de esta manera : lo que tengo en mis manos es mi propio cuerpo. Por esta razon convenian los zuinglianos en que era preciso admitir, ó con ellos un simple cambio moral, ó el cambio de sustancia con los católicos. Y esto es lo que dijo Beza en la conferencia celebrada en Montbeliard con los luteranos. Nosotros pues decimos tambien á Lutero : Al pronunciar el Señor : *Hoc est corpus meum*, quiso que del pan que tenia se formase ó la sustancia misma, ó nada mas que la figura de su cuerpo ; si como defiende Lutero no puede decirse que la sustancia de este pan se convierta en una simple figura, es absolutamente necesario reconocer que se cambia totalmente en la sustancia del cuerpo del Señor.

30. Segunda objecion. — Dicen que la Escritura llama *pan* á la Eucaristía aun despues de la consagracion: *Omnes qui de uno pane participamus* (1 Cor. 10, 17). *Quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indigne*, etc. (1 Cor. 2, 27). Luego permanece el pan. No es así : la Eucaristía no es llamada *pan* porque retenga la sustancia de pan, sino porque del pan se hace el cuerpo de Cristo. La Escritura conserva á las cosas que se convirtieron en otras por un milagro el primer nombre que tenian antes de su conversion : así es que san Juan llama *agua* aun despues de su cambio á la que se convirtió en vino en las bodas de Caná : *Ut autem gustavit architriclinus aquam vinum factam* (Joan. 2, 9); y en el Exodo se dice de la vara de Moisés convertida en serpiente : *Devoravit virga Aaron virgas eorum* (7, 12). Así tambien la Eucaristía es llamada *pan* despues de la consagracion, porque antes lo

era, y porque aun permanecen las apariencias. Por otra parte, siendo la Eucaristía el alimento del alma, ¿porqué no se la habia de dar el nombre de pan? No se llamó al maná un pan, esto es, un pan espiritual, porque era la obra de los angeles? *Panem angelorum manducavit homo* (Ps. 77, 25). Replican los sectarios, que el cuerpo de Cristo no se rompe, que solo el pan puede ser hecho pedazos, y sin embargo dice san Pablo : *Et panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est* (1 Cor. 10, 16)? A esto se responde que la fraccion solo se entiende de las especies del pan, y no del cuerpo del Señor, que existiendo sacramentalmente no puede romperse, ni manosearse.

51. Tercera objecion. — Oponen lo que Jesucristo dice en san Juan (6, 48) : *Ego sum panis vitæ*, y que sin embargo no se convirtió en pan. En el mismo texto se halla la respuesta : Dijo el Señor : *Ego sum panis vitæ;* la palabra *vitæ* hace ver claramente que el nombre de *pan* está tomado metafóricamente y no en el sentido literal. Pero no deben entenderse del mismo modo las palabras *hoc est corpus meum;* para que esta proposicion fuese verdadera se requeria que el pan fuese convertido en el cuerpo de Cristo, y esta es la transustanciacion que nos enseña la fe, y que consiste en la conversion de la sustancia del pan en la del cuerpo del Salvador; así es que en el mismo instante que acaban de pronunciarse las palabras de la consagracion, deja el pan de tener su sustancia, y bajo las especies de tal entra la sustancia del cuerpo. Hay pues dos extremos en la conversion, el uno que deja de ser, y el otro que comienza á existir en el mismo momento en que concluye el primero; de otra manera, si precediese el

aniquilamiento del pan, y siguiera la produccion del cuerpo, no pudiera llamarse esto una verdadera conversion, ni una transustanciacion. Si se dice que la palabra *transustanciacion* es nueva é inusitada en la Escritura, respondemos que no hay por qué admirarse con tal que la cosa expresada sea verdadera, como lo es en la Eucaristía. Ademas la Iglesia tiene derecho de emplear voces nuevas, como lo hizo con la de *consustancial* contra la herejía de Arrio, y esto á fin de explicar mejor alguna verdad de fe, cuando se levantan nuevos errores.

§ III.

De la manera que está Jesucristo en la Eucaristía, y respuesta á las dificultades filosóficas de los sacramentarios.

32. Antes de responder en particular á las dudas filosóficas que nos oponen los sectarios sobre la manera que está el cuerpo de Jesucristo en el sacramento de nuestros altares, es necesario penetrarse bien de que en materia de fe, se cuidaron muy poco los santos padres de los principios de la filosofía; antes bien fijaron toda su atencion en la autoridad de las Escrituras y de la Iglesia, persuadidos de que Dios puede hacer muchas mas cosas que las que es capaz de comprender nuestra limitada inteligencia. Si no podemos penetrar los secretos de los seres criados, ¿cómo pudieramos comprender hasta qué punto se extiende, ó no el poder de Dios que es el Señor de las criaturas, y de toda la naturaleza? Sin embargo, veamos las dificultades que se nos oponen. Los que niegan la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía dicen que por grande que sea

la omnipotencia de Dios, no puede hacer cosas que repugnen; ¿y no repugna, añaden, que Cristo esté al mismo tiempo en el cielo y en la tierra, en donde (como lo creemos) habitaria no en un solo lugar sino en muchos á la vez? Hé aquí como responde el concilio de Trento (sesion 13, c. 1) á esta dificultad de los incrédulos: *Nec enim hæc inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in cœlis assideat, juxta modum existendi naturalem; et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter præsens sua substantia nobis adsit, ex existendi ratione; quam etsi verbis vix exprimere possumus: possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata, assequi possumus, et constantissime credere debemus.* Enseña pues el concilio que el cuerpo de Cristo está en el cielo de una manera natural, y en la tierra de una manera sacramental ó sobrenatural que no puede comprender nuestra limitada inteligencia; como tampoco comprendemos que en la Trinidad haya tres personas y una sola esencia, y en la Encarnacion del Verbo una sola persona divina en Jesucristo que termine la naturaleza divina y humana.

33. Insisten diciendo que repugna á un cuerpo humano el estar multiplicado en muchos lugares á la vez. Respóndese á esto que el cuerpo de Jesucristo no se multiplica en la Eucaristía porque el Señor no habita en ella *definitive*, como si estuviera determinado y circunscrito á un lugar; sino que está allí sacramentalmente bajo las especies del pan y del vino, de suerte que en todos los lugares en donde se hallen las especies del pan y del vino consagrados, se halla tambien Jesucristo realmente presente. La multiplicidad pues de la

presencia de Cristo no proviene de la multiplicidad de su cuerpo en muchos lugares, sino de la multiplicidad de las consagraciones del pan y del vino hechas por los sacerdotes en diversas partes. ¿Pero cómo puede ser que el cuerpo de Jesucristo esté presente en muchos lugares á la vez, sin por esto multiplicarse? Respondemos que para probar la imposibilidad de este hecho seria necesario que los que le impugnan tuvieran un conocimiento perfecto de los cuerpos gloriosos así como de los lugares, que comprendiesen distintamente lo que es un lugar, y qué existencia puedan tener los cuerpos gloriosos. Pero si estas cosas exceden el alcance de nuestra inteligencia, ¿quién se atreverá á negar que el cuerpo del Señor pueda estar presente en muchos lugares, despues de habernos revelado Dios por las divinas Escrituras, que Jesucristo está realmente presente en toda la hostia consagrada? Mas dicen todavía que es una cosa que no pueden comprender; y nosotros les repetimos de nuevo, que precisamente porque no puede nuestro entendimiento comprenderlo, es por lo que la Eucaristía es un misterio de fe, y que no pudiendo llegar á comprenderlo, es una temeridad impugnar que sea posible, en razon á que por una parte nos lo ha revelado Dios, y por otra que no podemos fallar por las solas luces de nuestra razon sobre cosas que la misma razon no concibe.

34. Dicen tambien que es absurdo que el cuerpo de Jesucristo esté bajo las especies sin extension y sin su cuantidad, puesto que es de esencia de un cuerpo que sea extenso, y que Dios mismo no puede privar á las cosas de lo que las es esencial; por consiguiente, añaden, no puede existir el cuerpo de Jesucristo sin ocupar

un espacio correspondiente á su cuantidad, ni hallarse en una pequeña hostia y en cada una de sus partículas, como nosotros afirmamos. Respóndese á esto que aunque no puede Dios destruir la esencia, puede no obstante privarla de sus propiedades: no puede quitar al fuego su esencia; pero está en su poder el privarle de la propiedad de quemar, como acaeció en la persona de Daniel y de sus compañeros, que arrojados al horno, salieron de él ilesos. Así, aunque Dios no pueda hacer que exista un cuerpo sin extension, y sin la cuantidad que le es propia, puede hacer sin embargo que este cuerpo no ocupe lugar, y que se halle entero en cada parte de las especies sensibles que le contienen, á la manera de sustancias. Así, pues, del mismo modo que la sustancia del pan y del vino existia antes bajo sus propias especies sin ocupar lugar, y toda entera en cada parte de las especies, así tambien el cuerpo de Cristo, en el cual se convierte la sustancia del pan, tampoco ocupa lugar, y se halla todo entero en cada parte de las especies. Hé aquí como se expresa santo Tomás (3 p., Q. 76, art. 1): *Tota substantia corporis Christi continetur in hoc sacramento post consecrationem, sicut ante consecrationem continebatur ibi tota substantia panis.* Y añade (3 p., Q. 76, art. 1 ad 3): *Propria autem totalitas substantiæ continetur indifferenter in pauca vel magna quantitate, unde et tota substantia corporis et sanguinis Christi continetur in hoc sacramento.*

35. Esto supuesto es falso que el cuerpo de Jesucristo esté en la Eucaristía sin su cuantidad; está verdaderamente en ella con toda su cuantidad, no de una manera natural, sino sobrenaturalmente; por esta razon no se halla en la Eucaristía *circumscriptive*, es de-

cir, segun la medida de la cuantidad propia que corresponde á la de lugar, sino que está allí, como ya hemos dicho *sacramentaliter*, por modo de sustancia. De aquí es que Jesucristo no ejerce en el sacramento ninguna accion dependiente de los sentidos, y aunque produzca los actos del entendimiento y de la voluntad, no ejerce sin embargo los actos corporales de la vida sensitiva, que requieren en los órganos del cuerpo cierta extension exterior y sensible.

56. Tambien es falso que Jesucristo esté en el sacramento sin extension: su cuerpo está allí realmente, y extenso; pero su extension no es exterior, ni sensible, ni local, es interna relativamente á sí mismo, y así, aunque todas las partes se encuentren en el mismo lugar, sin embargo ninguna se confunde con la otra. Jesucristo conserva pues en el sacramento su extension interna; pero en cuanto á la extension exterior y local, ni es extenso, ni divisible, y está todo entero en cada parte de la hostia á la manera de las sustancias, sin ocupar lugar como ya se ha dicho. Por consiguiente no ocupando lugar el cuerpo del Señor, no puede moverse de un punto á otro; y si experimenta algun movimiento acaece esto de un modo accidental, á consecuencia del que experimentan las especies que le contienen. A nosotros mismos nos sucede que cuando nos movemos, el cuerpo y el alma se mueven á la vez, aunque esta sea incapaz de todo punto de ocupar lugar. Por otra parte la Eucaristía es un sacramento de fe, *mysterium fidei*; así, pues, como no comprendemos tantas cosas que la fe nos enseña, depongamos la pretension de querer comprender todo lo que la fe nos dice de este sacramento por medio de la Iglesia.

37. Pero se nos objeta : ¿cómo pueden existir los accidentes del pan y del vino, sin su sustancia y sugeto? A esto se responde que es una gran cuestion el saber si los accidentes son distintos de la materia : la opinion mas general está por la afirmativa; por lo demas, sin entrar en esta discusion, los concilios de Letran, de Florencia y de Trento dieron el nombre de especies á esta clase de accidentes. Estos accidentes ó especies no pueden, segun las leyes ordinarias de la naturaleza, existir sin sugeto; pero sí en virtud de una ley extraordinaria y sobrenatural. Segun la regla ordinaria, la humanidad no puede existir sin su propia sustancia, y sin embargo es de fe que la humanidad de Cristo no tuvo la subsistencia humana, sino únicamente la divina que fue la persona del Verbo. Así como la humanidad de Cristo unida hipostáticamente al Verbo subsistió sin la persona humana, así pueden existir en la Eucaristía las especies sin sugeto, es decir, sin la sustancia del pan, puesto que su propia sustancia se convierte en el cuerpo de Jesucristo. Nada tienen de real estas especies ; pero por un efecto de la omnipotencia divina llenan las funciones de su primer sugeto, y obran como si todavía retuviesen la sustancia del pan y del vino ; y aun cuando se corrompan, ó en ellas se formen insectos, estos insectos provienen de una nueva materia criada por Dios ; y entonces, como enseña santo Tomás (3 p., Q. 76, a. 5 ad 3), deja Jesucristo de estar presente. Por lo que hace á la sensacion que experimentan nuestros órganos, el cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía, ni se vé, ni se toca inmediatamente en si mismo, puesto que no está *allí de una manera sensible*, sino de una manera mediata, en cuanto á las especies bajo

que está contenido, y en tal sentido deben entenderse estas palabras de san Juan Crisóstomo (Hom. 60, ad pop.) : *Ecce eum vides, ipsum tangis, ipsum manducas.*

38. Tambien es de fe contra los luteranos, que Jesucristo está en la Eucaristía de una manera permanente, y antes de la comunion actual como lo declara el concilio de Trento, que al mismo tiempo alega la razon : *In Eucharistia ipse auctor ante usum est; nondum enim Eucharistiam de manu Domini Apostoli susceperant, cum vere tamen ipse affirmaret corpus suum esse quod præbebat* (sess. 13, cap. 3). Y así como Jesucristo está en la Eucaristía antes del uso, lo está tambien despues, como se definió en el cánon IV : *Si quis dixerit... in hostiis, seu particulis consecratis, quæ post communionem reservantur, vel supersunt, non remanere verum corpus Domini; anathema sit.*

39. Se prueba esto no solamente por la autoridad y por la razon, sino tambien por la antigua práctica de la Iglesia, puesto que en los primeros siglos se daba la comunion por causa de las persecuciones, aun en las casas privadas, y en las grutas, como escribe Tertuliano (l. 2 ad Uxor., c. 5) : *Non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes; et si sciverit panem, non illum esse credat, qui dicitur,* á saber, el cuerpo de Cristo. San Cipriano (Tract. de lapsis) atestigua lo mismo, y refiere que en su tiempo llevaban los fieles consigo la Eucaristía á sus casas para comulgar en ocasion oportuna. Escribiendo san Basilio (Ep. 289 ad Cæsar. Patriciam) á Cesaria Patricia, la exhorta, en virtud de que la persecucion no la permitia concurrir á la comunion pública, á guardar en su casa la Eucaristía, á fin de que pudiese comulgar en caso de peligro. San Justino (apol.

2, p. 97) mártir dice que los diáconos llevaban la Eucaristía á los ausentes. San Ireneo (ep. ad Vict. Pont.) se queja al papa Victor de que habiendo omitido celebrar la pascua, habia privado por ello de la comunion á un gran número de sacerdotes que no pudieron ir á las asambleas públicas, en razon á que entonces se les enviaba á estos sacerdotes la Eucaristía en señal de paz. Hé aquí las palabras del santo: *Cum tamen qui te præcesserunt, præsbyteris, quamvis id minime observarent, Eucharistiam transmiserunt.* San Gregorio Nazianceno (Orat. 11) refiere que Orgonia, su hermana, estando con mucha fe delante del Santísimo Sacramento que llevaba guardado consigo, fue librada de una enfermedad que padecia. Cuenta san Ambrosio (Orat. de obitu fratris Satyri) que llevando san Satiro colgada del cuello la santa Eucaristía fue preservado del naufragio.

40. Ademas de estos ejemplos cita otros muchos el sabio Padre don Agnello Cirilo en su libro impreso el año último, cuyo título es *Ragguagli Theologici*, etc; hácia la página 533. Hace ver allí con poderosas razones cuán falta es de fundamento la opinion de un autor moderno anónimo, que quiere no sea permitido administrar la comunion fuera de la misa con hostias *preconsagradas*, y conservadas en el tabernáculo. Prueba Mabillon (Liturg. Gall., l. 2, c. 9, n. 26) que el uso de dar la comunion fuera de la misa se estableció en la iglesia de Jerusalen desde el tiempo de san Cirilo, porque no era posible celebrarla todas las veces que deseaban comulgar los peregrinos que en gran número concurrian á los santos lugares. Pasó esta costumbre desde la iglesia oriental á la de occidente y el año 1554 Gregorio XIII ordenó en su ritual lo que debian

tener presente los sacerdotes cuando distribuian al pueblo la Eucaristía fuera de la misa. El papa Paulo V confirmó este ritual en 1614; hé aquí lo que prescribe el capítulo *de sacram. Eucharistiæ : Sacerdos curare debet, ut perpetuo aliquot particulæ consecratæ eo numero, quæ usui infirmorum, et* aliorum (nótense estas palabras) fidelium, *communioni satis esse possint, conserventur in pixide.* Vemos tambien que Benedicto XIV, en su carta encíclica *Certiores* dada el 12 de noviembre de 1742, aprueba claramente el uso de dar la comunion fuera de la misa, como se ve por estas palabras : *De eodem sacrificio participant, præter eos quibus a sacerdote celebrante tribuitur in ipsa missa portio victimæ à se oblatæ, ii etiam quibus sacerdos Eucharistiam præservari solitam ministrat.*

41. Sobre esto conviene advertir que corre entre el público un cierto decreto de la sagrada congregacion de Ritos del 2 de setiembre de 1741, por el cual se prohibe el dar la comunion en las misas de difuntos con hostias *preconsagradas*, y reservadas en el tabernáculo, á causa de no ser permitido el dar la bendicion con ornamentos negros á los que reciben la Eucaristía. Pero el Padre Cirilo, de quien hemos hablado, escribe en la página 368 que no obliga dicho decreto : por no haber sido aprobado por el soberano pontífice que lo era entonces Benedicto XIV. Y, en efecto, há lugar á deducir esta consecuencia si se considera que este mismo pontífice siendo todavía arzobispo de Bolonia, aprobó en su libro sobre el sacrificio de la misa la opinion del sabio Merati, que queria pudiera darse la comunion en las misas de difuntos con hostias *preconsagradas;* y que habiendo sido papa en seguida, no se

tomó el trabajo de retractar su parecer, aunque publicase de nuevo el mismo tratado de la misa, lo que no hubiera omitido si hubiera mirado como válido, y hubiera aprobado el pretendido decreto que se dió durante su pontificado. Añade el Padre Cirilo que supo por un consultor de la misma congregacion de Ritos, que aunque tal decreto se hubo formulado el año 1751, sin embargo habiendo rehusado muchos consultores el firmarlo, se suspendió, y no fue publicado.

42. Volviendo ahora á los sectarios que niegan la presencia de Jesucristo fuera del uso, no veo qué puedan responder al concilio I de Nicea, que en el cánon XIII ordena que se administre en todo tiempo la comunion á los moribundos; decreto que no podria cumplirse si no se conservara la Eucaristía. Lo mismo se mandó especialmente por el concilio IV de Letran, cánon 20, en donde se lee: *Statuimus, quod in singulis ecclesiis chrisma et Eucharistia sub fidei custodia conservetur.* Y mas tarde fue confirmado esto mismo por el concilio de Trento, sesion XIII, capítulo 6. Los griegos conservaban desde los primeros siglos la Eucaristía en custodias de plata, hechas en forma de palomas ó de torrecitas que colgaban encima de los altares, como se ve en la vida de san Basilio, y en el testamento de Perpetuo, obispo de Durs (Vide Tourn., t. 2 de Euch., p. 165. n. 5.

43. Oponen los adversarios lo que refiere Nicéforo (Hist. l. 17, c. 25), que en la iglesia griega se acostumbraba á distribuir á los niños los fragmentos que quedaban despues de la comunion; de lo que infieren que no se conservaba la Eucaristía. Respóndese que esto no se practicaba todos los dias, sino únicamente

la feria cuarta y sexta, cuando se purificaba el copon; claro es que se la guardaba todos los demas dias, ademas que se conservaban tambien hostias para los enfermos. Objetan ademas que Jesucristo no pronunció estas palabras : *Hoc est corpus meum* antes de la manducacion, sino despues, como lo refiere san Mateo (26, 26) : *Accepit Jesus panem, et benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis, et ait : accipite et comedite : hoc est corpus meum.* Se responde con Belarmino, que en este texto no debemos atenernos al órden de las palabras, puesto que relativamente á la Eucaristía es diferente segun los evangelistas. Hablando san Marcos (16, 23) de la consagracion del cáliz, dice : *Et accepto calice... et biberunt ex illo omnes, et ait illis : Hic est sanguis meus;* lo que daria á creer que las palabras *Hic est sanguis meus,* habrian sido dichas tambien despues de la recepcion de la sangre; pero es indudable por el contexto de los evangelistas, que el Señor pronunció estas palabras : *Hoc est corpus meum,* y estas : *Hic est sanguis meus.*

§ IV.

De la materia y forma del sacramento de la Eucaristía.

44. En cuanto á la materia de la Eucaristía todos convienen en que no se debe emplear otra sino aquella de que se sirvió Jesucristo, es decir, el pan comun de trigo, y el vino de la vid, como se ve por los evangelios de san Mateo (26, 26), de san Marcos (14, 12), de san Lucas (22, 19), y por san Pablo (1 Cor. 11, 27). Tal ha sido la práctica constante de la iglesia católica, la que

tomó el trabajo de retractar su parecer, aunque publicase de nuevo el mismo tratado de la misa, lo que no hubiera omitido si hubiera mirado como válido, y hubiera aprobado el pretendido decreto que se dió durante su pontificado. Añade el Padre Cirilo que supo por un consultor de la misma congregacion de Ritos, que aunque tal decreto se hubo formulado el año 1751, sin embargo habiendo rehusado muchos consultores el firmarlo, se suspendió, y no fue publicado.

42. Volviendo ahora á los sectarios que niegan la presencia de Jesucristo fuera del uso, no veo qué puedan responder al concilio I de Nicea, que en el cánon XIII ordena que se administre en todo tiempo la comunion á los moribundos; decreto que no podria cumplirse si no se conservara la Eucaristía. Lo mismo se mandó especialmente por el concilio IV de Letran, cánon 20, en donde se lee: *Statuimus, quod in singulis ecclesiis chrisma et Eucharistia sub fidei custodia conservetur.* Y mas tarde fue confirmado esto mismo por el concilio de Trento, sesion XIII, capítulo 6. Los griegos conservaban desde los primeros siglos la Eucaristía en custodias de plata, hechas en forma de palomas ó de torrecitas que colgaban encima de los altares, como se ve en la vida de san Basilio, y en el testamento de Perpetuo, obispo de Durs (Vide Tourn., t. 2 de Euch., p. 165. n. 5.

43. Oponen los adversarios lo que refiere Nicéforo (Hist. l. 17, c. 25), que en la iglesia griega se acostumbraba á distribuir á los niños los fragmentos que quedaban despues de la comunion; de lo que infieren que no se conservaba la Eucaristía. Respóndese que esto no se practicaba todos los dias, sino únicamente

la feria cuarta y sexta, cuando se purificaba el copon; claro es que se la guardaba todos los demas dias, ademas que se conservaban tambien hostias para los enfermos. Objetan ademas que Jesucristo no pronunció estas palabras : *Hoc est corpus meum* antes de la manducacion, sino despues, como lo refiere san Mateo (26, 26) : *Accepit Jesus panem, et benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis, et ait : accipite et comedite : hoc est corpus meum*. Se responde con Belarmino, que en este texto no debemos atenernos al órden de las palabras, puesto que relativamente á la Eucaristía es diferente segun los evangelistas. Hablando san Marcos (16, 23) de la consagracion del cáliz, dice : *Et accepto calice... et biberunt ex illo omnes, et ait illis : Hic est sanguis meus;* lo que daria á creer que las palabras *Hic est sanguis meus*, habrian sido dichas tambien despues de la recepcion de la sangre; pero es indudable por el contexto de los evangelistas, que el Señor pronunció estas palabras : *Hoc est corpus meum*, y estas : *Hic est sanguis meus*.

§ IV.

De la materia y forma del sacramento de la Eucaristía.

44. En cuanto á la materia de la Eucaristía todos convienen en que no se debe emplear otra sino aquella de que se sirvió Jesucristo, es decir, el pan comun de trigo, y el vino de la vid, como se ve por los evangelios de san Mateo (26, 26), de san Marcos (14, 12), de san Lucas (22, 19), y por san Pablo (1 Cor. 11, 27). Tal ha sido la práctica constante de la iglesia católica, la que

arrojó de su seno á los que usaron de otra materia. Para convencerse de esto, basta leer el capítulo 24 del concilio III de Cartago, celebrado en 397. Estio (in 4 dist. 8, c. 6) pretende que se puede celebrar con toda clase de pan sea del trigo, centeno, cebada ó de espelta; pero segun santo Tomás (3 p., Q. 74, art. 3 ad 2) solo el pan de trigo propiamente dicho es el que puede ser materia de la consagracion, y sin embargo admite el pan de centeno: hé aquí sus palabras: *Et ideo si qua frumenta sunt, quæ ex semine tritici generari possunt, sicut ex grano tritici seminato malis terris nascitur siligo, ex tali frumento panis confectus potest esse materia hujus sacramenti.* Pero desecha las otras especies de grano de que hemos hablado; y esta opinion debe seguirse rigorosamente. ¿Y este pan debe ser ácimo como el de que usamos los latinos, ó fermentado como el que emplean los griegos? Esta es una gran cuestion agitada entre los sabios, y que todavía está indecisa, como puede verse en Mabillon, Sirmond, el cardenal Bona y otros; por lo demas, es cierto que la consagracion es valida en uno y otro caso; pero en el dia está prohibido á los latinos el consagrar con pan fermentado, y á los griegos con pan ácimo, como lo determinó el concilio de Florencia el año 1429: *Definimus in azymo, sive in fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici, sacerdotesque in alterutro ipsum Domini corpus conficere debent unumquemque scilicet juxta suæ ecclesiæ occidentalis sive orientalis, consuetudinem.* En seguida la materia para la consagracion de la sangre debe ser vino comun exprimido de racimos maduros; de lo cual se sigue que no puede emplearse ni el agraz, ni vino cocido, ni vinagre, aunque sí validamente el

mosto ó el vino dulce, mas no es permitido usar de él fuera de un caso de necesidad.

45. Respecto de la cantidad del pan y del vino que debe consagrarse, basta que sea sensible por pequeña que se la suponga; sin embargo debe ser cierta, determinada, y estar moralmente presente. Segun la intencion de la iglesia y la doctrina de santo Tomás (3 p., Q. 74, art. 2) no deben consagrarse mas hostias que las necesarias para los que quisieran comulgar en el intervalo de tiempo durante el cual pueden conservarse las especies del pan y del vino, sin que empiecen á corromperse. Pedro de Marca (diss. posthuma de sacrif. missæ) deduce de esto que si un sacerdote quisiera consagrar todos los panes de una tienda, seria nula la consagracion; otros sin embargo no la consideran mas que ilícita, y no inválida. La misma duda ocurre respecto de un sacerdote que consagrase por prácticas de magia, ó para exponer al juguete de los incrédulos el pan consagrado.

46. Vengamos á la forma de la Eucaristía. Segun Lutero (l. de Abrog. missa) estas palabras de Cristo: *Hoc est corpus meum*, no bastan para consagrar la Eucaristía, sino que es necesario recitar toda la liturgia. Calvino (Inst. l. 4, c. 17, § 39) dice que estas palabras no son necesarias para consagrar, sino únicamente para excitar la fe. Algunos griegos cismáticos, segun refiere Arcudius (l. 3, c. 28) pretendieron que estas mismas palabras: *hoc est*, etc., proferidas una vez por Jesucristo, bastan por sí mismas para la consagracion de todas las hostias.

47. Entre los católicos hubo algunos que creyeron que Jesucristo consagró con la bendicion secreta é in-

terior, sin palabra alguna, y con su poder soberano; pero que despues determinó la forma que debian observar los hombres al consagrar. Tal fue la opinion de Inocencio III (l. 4 Myst., c. 6) y de Durando (l. 4. de dif. offic., c. 41, n. 15); pero nadie la defendió con mas vigor que Catarino (Ap. Tour., comp. de Euch., Q. 2, a. 6, p. 184). Sin embargo, como observa el cardenal Gotti, esta opinion no tiene partidarios; y aun hay quienes la califican de temeraria. El verdadero sentimiento y generalmente seguido enseña con santo Tomás (3 p., Q. 78, a. 1), que Jesucristo consagró profiriendo estas palabras: *Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus*. Y de esta manera consagran ahora los sacerdotes, profiriendo las mismas palabras en persona de Cristo; y esto no solamente *narrative*, sino tambien *significative*, aplicando su significacion á la materia presente, como enseñan los doctores con santo Tómas (3 p., Q. 78, art. 5).

48. Quiere ademas Catarino que para consagrar sea necesario unir á las palabras referidas del Señor, las oraciones que las preceden entre los latinos, y las que las siguen entre los griegos. El padre Lebrun, del oratorio (t. 3 rer. liturg., p. 212), suscribió á esta opinion. Pero enseñan los teólogos comunmente con santo Tomás (3 p., Q. 78, a 5), que Jesucristo consagró con las mismas palabras de que al presente se sirven los sacerdotes para consagrar; y que la recitacion de las oraciones insertas en el cánon de la misa es ciertamente de precepto, mas no se requiere para la validez del sacramento. El concilio de Trento en la sesion XIII, capítulo I, declara que el Salvador: *Post panis vinique benedictionem se suum ipsius corpus illis præbere, ac suum sanguinem*

disertis ac perspicuis verbis testatus est : quæ verba a sanctis evangelistis commemorata, et a divo Paulo postea repetita, cum propriam illam et apertissimam significationem præ se ferant, secundum quam a patribus intellecta sunt, etc. ¿Y cuáles fueron las palabras citadas por los evangelistas, que llevan evidentemente consigo su significacion, y por las que atestigua claramente Jesucristo que daba á sus discípulos su propio cuerpo, sino estas : *Accipite, et comedite, hoc est corpus meum?* Fue pues con estas palabras y no con otras con las cuales convirtió el Señor el pan en su cuerpo como observa san Ambrosio (de Sacram, l. 4, c. 4) : *Consecratio igitur quibus verbis est, et cujus sermonibus? Domini Jesu. Nam reliqua omnia, quæ dicuntur, laudem Deo deferunt, oratio præmittitur pro populo, pro regibus, pro cæteris; ubi venitur ut conficiatur venerabile sacramentum, jam non suis sermonibus sacerdos, sed utitur sermonibus Christi* : Refiriendo san Juan Crisóstomo (hom. 1 de prod. Judæ) estas palabras, *hoc est corpus meum*, dice : *Hoc verbum Christi transformat ea quæ proposita sunt*. San Juan Damasceno enseña lo mismo : *Dixit pariter Deus*, hoc est corpus meum, *ideoque omnipotenti ejus præcepto, donec veniat, efficitur*.

49. Ademas, añade el mismo concilio, capítulo III : *Et semper hæc fides in ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus, verumque ejus sanguinem sub panis et vini specie..... existere..... ex vi verborum*. Luego en fuerza de las palabras (de las referidas por los evangelistas) inmediatamente despues de la consagracion el pan se convierte en el cuerpo y el vino en la sangre de Jesucristo. Hay una gran dife-

rencia entre esta proposicion : *Hoc est corpus meum,* y esta otra : *Quæsumus facere digneris, ut nobis fiat corpus Jesu Christi ;* ó ya simplemente, como dicen los griegos : *Fac hunc panem corpus Christi;* porque la primera significa que el cuerpo de Cristo está presente en el mismo momento en que es proferida, mientras la segunda no expresa mas que una simple oracion á fin de obtener que la oblata se convierta en el cuerpo de Jesucristo, con un sentido no determinado sino suspendido. El concilio dice que la conversion del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo se efectua *ex vi verborum* y no *ex vi orationum.* San Justino escribe (apol. 2) : *Eucharistiam confici per preces ab ipso Verbo Dei profectas;* y despues añade que estas oraciones son *hoc est corpus meum.* Y ya sabemos que la oracion que se hace en el cánon, no fue proferida *ab ipso Verbo Dei.* Igualmente se lee en san Ireneo (l. 5, c. 2) : *Quando mixtus calix, et factus panis percipit Verbum Dei, fit Eucharistia corporis Christi.* No se ve que Jesucristo haya proferido en la consagracion otras palabras que estas : *Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus.* Así que, bien considerado todo, resulta que la opinion del padre Lebrun no es sólidamente probable.

50. Se nos objetan que dicen muchos padres se hace la consagracion por las oraciones. Respóndese á esto que entienden por oraciones las mismas palabras de Cristo: *Hoc est corpus meum,* como lo observa san Justino (apol. 2) que dice expresamente que las oraciones con las cuales se hace la Eucaristia, son las palabras *hoc est,* etc San Ireneo (l. 4, c. 24. y l. 5, c. 2) habia dicho ya que la invocacion divina con la cual se hace la Eucaristía, es la palabra de Dios mismo. Y mas tarde escribia

san Agustin (serm. 28 de Verb. dom.) que la oracion mística con la cual habia dicho (l. 3 de Trin., c. 4) que se hace la Eucaristía, consiste en estas palabras de Cristo: *Hoc est*, etc., así como se llaman *oraciones* las formas de los otros sacramentos, porque son unas palabras sagradas que tienen la virtud de obtener de Dios el efecto del sacramento. Oponen ademas algunas liturgias como la de Santiago, de san Marcos, de san Clemente, de san Basilio y de san Juan Crisóstomo, en donde parece que se requieren para la consagracion de la Eucaristía, ademas de las palabras de Cristo, otras oraciones tales como la del cánon: *Quæsumus..... et nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui*, etc. Esta oracion se hace tambien en la misa de los griegos; pero como observa Belarmino (l. 4. de Euch., c. 19), preguntados los griegos por Eugenio IV, á qué fin añadian despues de las palabras *Hoc est corpus meum*, é *hic est sanguis*, etc., estas otras: *ut nobis fiat corpus*, etc., respondieron que hacian esta oracion no para que fuese válida la consagracion, sino á fin de que el sacramento aprovechase á las almas que la recibian.

51. Con esto dicen los teólogos (Salm., l. 9. tract. 13, p. 88. — Tourn. de Euch. Q. 4, art. 6, p. 190, vers. Quær.) que no es de fe que Jesucristo haya consagrado con las solas palabras que hemos citado, y que haya querido que con ellas solas consagrasen los sacerdotes; puesto que aunque este sentimiento sea comun, y por otra parte muy conforme á los del concilio de Trento; sin embargo no ha sido declarado de fe por ningun cánon de la iglesia; y tambien que aun cuando los santos padres le hayan dado mucho crédito por su autoridad, sin embargo no enseñaron que fuese cierto

con una certeza de fe. Tanto mas, segun el testimonio de Alfonso Salmeron, que instado el concilio de Trento á que explicase cuál es la forma de la que se sirvió propiamente Jesucristo para consagrar, juzgaron oportuno los padres no definirla, y Tourneli (loc. cit., p. 191, vers. Dices. I) responde á todas las objeciones que pueden oponer los que quisiesen hacer de ella una proposicion de fe. Mas si este sentir no es cierto con una certeza de fe, no se puede dudar que es comun (S. Thom., 3 p., Q. 78, art. 1 ad 4), y moralmente cierto; y no podria decirse que el sentir contrario fuese sólidamente probable. Por esto pecaria gravemente el sacerdote que omitiese las oraciones que preceden; pero consagraria válidamente profiriendo las solas palabras pronunciadas por Jesucristo. Sobre si en la consagracion de la sangre, ademas de estas palabras: *His est calix sanguinis mei,* son esenciales las otras que estan señaladas en el misal, es tambien una gran cuestion entre los autores, que pueden consultarse en nuestra *Teología moral* (Lig. Theol. moral., t. 2, lib. 6 de Euch., c. 1, dub. 6, Q. 2, n. 223, edit. Bass.). Muchos estan por la afirmativa y pretenden tener de su parte á santo Tomás que dice (in 4 dist. 8., Q. 2, art. 2, Q. 2): *Et ideo illa quæ sequuntur, sunt essentialia sanguini, prout in hoc sacramento consecratur; et ideo oportet, quot sint de substantia formæ.* Pero la opinion opuesta es mas comun, y los que la sostienen dicen que en manera alguna está contra ellos santo Tomás, en razon á que enseña el santo que las palabras que siguen pertenecen á la sustancia, mas no á la esencia de la forma; en vez de que hablando de las palabras que preceden, dice que pertenecen á la esencia de la forma: de donde concluyen que las pala-

bras que siguen no pertenecen á la esencia, sino únicamente á la integridad de la forma: por manera que el sacerdote que omitiese estas palabras pecaria gravemente; pero no seria por ello menos válida la consagracion.

52. Conviene saber que el concilio de Trento en la sesion 22 condenó con nueve cánones, otros tantos errores de los novadores relativamente al sacrificio de misa. Consisten en decir: 1º que la misa no es un verdadero sacrificio, ó que se la ofrece únicamente para administrar la Eucaristía á los fieles; 2º que por estas palabras: *Hoc facite in meam commemorationem*, no estableció Jesucristo á los apóstoles sacerdotes, y que no ordenó que los sacerdotes ofreciesen su cuerpo y su sangre; 3º que la misa es solamente un sacrificio de acciones de gracias, ó una simple memoria del sacrificio de la cruz, y no un sacrificio propiciatorio; y que no aprovecha sino al que comulga; 4º que por este sacrificio se deroga el de la Cruz; 5º que es una impostura celebrar en honor de los santos, y para obtener su mediacion cerca de Dios; 6º que el cánon contiene errores; 7º que las ceremonias, ornamentos, y otros signos exteriores empleados por la iglesia católica son cosas que conducen á la impiedad; 8º que las misas privadas en que solo comulga el sacerdote son ilícitas; 9º que el uso de pronunciar en voz baja una parte del cánon debe ser condenado, y que todo debe recitarse en lengua vulgar; y ademas que no se debe mezclar el agua con el vino en el cáliz. — Contra estos errores he escrito extensamente en mi libro titulado: *Opera dogmatica contra gli eretici pretesi riformati*, en la sesion veinte y dos.

DISERTACION UNDÉCIMA.

REFUTACION DE LOS ERRORES DE LUTERO Y DE CALVINO.

SUMARIO DE LOS PUNTOS PRINCIPALES.

§ I. Hay un libre albedrío. — § II. La ley divina no es imposible. — § III. Son necesarias las obras. — § IV. No justifica la fe sola. — § V. De la incertidumbre, de la justificacion, de la perseverancia y de la salud eterna.— § VI. Dios no es autor del pecado. — § VII. Dios no predestina á nadie al infierno. — § VIII. La autoridad de los concilios ecuménicos es infalible.

§ I.

Del libre albedrío.

1. Como he referido en la *Historia de las herejias*, son innumerables los errores de Lutero, de Calvino y de sus discípulos. Du Préau hace subir el número de los de Calvino contra la fe á doscientos siete (cap. 11, siglo 16, art. 3, § 3); y otro autor cuenta hasta mil cuatrocientos. Mi intento aquí no es mas que refutar los errores principales tanto de Calvino como de los demas sectarios; respecto de otros puede consultarse á Belarmino, á Gotti y á los teólogos que los refutaron. Uno de los errores capitales de Calvino fue decir que solo Adan tuvo libre albedrío, y que despues no solamente mereció por su desobediencia perder la libertad, sino que la

perdió con él toda su posteridad : por esto, segun Calvino, el libre albedrío no es mas que un *titulo sine re.* Pero este error fue condenado por el concilio de Trento (sess. 6, canon 5), que dice : *Si quis hominis arbitrium post* Adæ peccatum amissum et extinctum esse *dixerit, aut rem esse de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in ecclesiam : anathema sit.*

2. Hay en el libre albedrío dos libertades, la una llamada de *contradiccion,* que consiste en hacer una cosa, ó dejar de hacerla ; y la otra de *contrariedad,* que es la de elegir entre dos cosas contrarias, por ejemplo, entre el bien ó el mal. Estas dos especies de libertad han permanecido en el hombre como consta de las escrituras. Por de pronto poseemos la de *contradiccion,* esto es, la de hacer ó no hacer el bien, lo que se demuestra por multitud de pasajes : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui. Adjecit mandata et præcepta sua : si volueris mandata servare, conservabunt te* (Eccli. 15, 14 ad 16). *Potuit transgredi, et non est transgressus* (Eccli. 31, 10). *In arbitrio viri erit sive faciat, sive non faciat* (Num. 30, 14). *Nonne manens tibi manebat, et venumdatum in tua erat potestate* (Act. 5, 4)? *Sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius* (Gen. 4, 7). En cuanto á la libertad de *contrariedad,* hé aquí lo que se lee en las divinas Escrituras. *Quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem* (Deut. 30, 19). *Ante hominem vita et mors, bonum et malum ; quod placuerit ei dabitur illi* (Eccli. 15, 18). Y á fin de que no puedan los sectarios atribuir el sentido de estos pasajes al solo estado de la inocencia, añadamos otros que no pueden

referirse sino á tiempos posteriores al pecado de nuestro primer padre : *Ut Domino serviatis, optio vobis datur : eligite hodie quod placet, cui servire potissimum debeatis utrum diis*, etc. (Jos. 24, 15). *Si quis vult post me venire abneget semetipsum* (Luc. 9, 23). *Qui statuit in corde suo firmus, non habens necessitatem, potestatem autem habens suæ voluntatis* (1 Cor. 7, 37). *Dedit illi tempus, ut pœnitentiam ageret, et non vult pœnitere* (Apoc. 2, 21). *Si quis aperuerit mihi januam, intrabo ad illum* (Apoc. 3, 20). Pudieran citarse mil otros textos semejantes; pero bastan los alegados para demostrar que tiene el hombre libre albedrío aun despues del pecado original. Nos opone Lutero este pasaje de Isaías : *Bene, aut male, si potestis, facite* (41, 23). Pero debia conocer el novador que el profeta no habla aquí de los hombres, sino de los ídolos, quienes verdaderamente (como dice David) de nada son capaces : *Os habent, et non loquentur; oculos habent, et non videbunt*, etc. (Psal. 113, 5 y sig.).

3. Segun esto para merecer ó desmerecer no basta como pretendian Lutero y Calvino, á los cuales se unieron despues los jansenistas, que el hombre tenga una libertad exenta de *coaccion* ó de violencia; porque cabalmente esta es la tercera proposicion de Jansenio condenada como herética : *Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione*. Si así fuese, pudiera decirse que tambien los brutos tienen un libre albedrío, pues que son llevados voluntariamente, y sin violencia (á su manera) á seguir los placeres sensibles; mas para que el hombre sea verdaderamente libre, es tambien necesario que tenga una libertad exen-

ta de necesidad, por manera que esté en su mano elegir lo que quiera, conforme á lo que dice el apóstol : *Non necessitatem habens, sed potestatem suæ voluntatis* (1 Cor. 7, 37). Y en esto consiste lo voluntario requerido ya para merecer ya para desmerecer. Hé aquí lo que dice san Agustin (lib. de ver. relig., c. 14), hablando del pecado : *Peccatum usque adeo voluntarium* (es decir libre, como despues lo explica) *malum est, ut nullo modo sit peccatum si non sit voluntarium.* Y da la razon de esto, diciendo : *Servos suos meliores esse Deus judicavit si ei servirent liberaliter; quod nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent.*

4. Objetan que segun el lenguaje de las Escrituras Dios es quien obra en nosotros todo el bien que hacemos : *Deus qui operatur omnia in omnibus* (1 Cor. 12, 6). *Omnia opera nostra operatus est nobis* (Is. 26, 12). *Ipse faciam, ut in præceptis meis ambuletis* (Ezech. 36, 27). Es indudable que despues del pecado no quedó extinguido el libre albedrío, aunque sí debilitado y propenso al mal, como enseña el concilio de Trento : *Tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum* (sess. 6, cap. 1). Tambien es cierto que Dios obra en nosotros todo el bien ; pero lo hace al mismo tiempo con nosotros, segun lo que dice el apóstol : *Gratia Dei sum id quod sum..., sed gratia Dei mecum* (1 Cor. 15, 10). Nótense estas palabras *sed gratia Dei mecum :* por la gracia preveniente nos excita Dios al bien, y por la auxiliante (*adjuvans*) nos ayuda á hacerlo ; pero quiere que unamos nuestros esfuerzos á su gracia, y por esto nos exhorta á cooperar cuanto podamos : *Convertimini ad me* (Zach. 1, 3). *Facite vobis cor novum* (Ezech. 18, 31). *Mortificate ergo mem-*

bra vestra..., expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis, et induentes, etc. (Col. 3, 5 y sig.). Por la misma razon reprende vivamente á los que resisten á sus invitaciones : *Vocavi, et renuistis* (Prov. 1, 24). *Quoties volui congregare filios tuos..., et noluisti* (Math. 23, 37). *Vos semper spiritui sancto resistitis* (Act. 7, 51). Inútiles serian estas exhortaciones, é injusta la reprension, si Dios hiciera todo lo perteneciente á nuestra salvacion, sin necesidad de que á ella cooperemos; pero no es así. Dios es soberanamente prudente, y si tiene la parte principal en el bien que hacemos, quiere no obstante que interpongamos los esfuerzos de que somos capaces; lo cual hacia decir á san Pablo : *Abundantius illis omnibus laboravi non ego autem, sed gratia Dei mecum* (1 Cor. 15, 10). No debe entenderse por esta gracia divina, la gracia habitual que hace al alma santa, sino la actual preveniente y auxiliante que nos da la fuerza de obrar el bien; y cuando es eficaz no solamente nos comunica esta fuerza, como lo hace la gracia suficiente, sino que ademas nos hace obrar actualmente el bien. Del error principal que consiste en suponer aniquilado el libre albedrío á consecuencia del pecado, derivan muchos otros los novadores, á saber, que es imposible la observancia de los preceptos del Decálogo; que nuestras obras no son necesarias para la salvacion, porque basta la fe sola ; que no es necesario en manera alguna que coopere el pecador á su justificacion, una vez que se efectua por los méritos de Jesucristo, aunque el hombre quede pecador : errores que refutaremos en los párrafos siguientes.

§ II.

La observancia de la ley divina no es una cosa imposible.

5. Suponiendo los sectarios que perdió el hombre el libre albedrío, dicen que se halla imposibilitado de guardar los mandamientos, y principalmente el décimo y primero. Comenzando pues por el décimo precepto: *Non concupisces*, ¿porqué pretenden que no podamos observarlo? Lo hacen partiendo de una suposicion falsa: dicen que la concupiscencia en sí misma es un pecado; y llegan hasta enseñar que deben mirarse como pecados mortales no solamente los movimientos de la concupiscencia *in actu secundo*, que previenen el consentimiento, sino tambien los movimientos *in actu primo*, que previenen la razon ó advertencia. Pero los católicos enseñan con razon que los movimientos de la concupiscencia *in actu primo*, que previenen la reflexion, ni son pecados mortales, ni veniales, sino solamente defectos naturales, consecuencia de la corrupcion de nuestra naturaleza, y que Dios no imputa como pecados Relativamente á los movimientos que previenen el consentimiento de la voluntad, son á lo mas faltas veniales cuando descuidamos desterrarlos de nuestro pensamiento luego que de ellos nos apercibimos, como enseñan Gerson y los Salmaticenses con santo Tomás; porque entonces el peligro que puede haber en dar consentimiento al mal deseo, no resistiendo positivamente, ni rechazando este movimiento de la concupiscencia, no es próximo, sino remoto. Sin embargo, exceptuan comunmente los doctores con razon los movimientos de

la delectacion carnal, en virtud de que en los de esta especie no basta *negative se habere,* como dicen los teólogos, sino que debemos resistir á ellos positivamente; porque de otra manera, por poco violentos que sean, pueden arrastrar fácilmente el consentimiento de nuestra voluntad. Por lo demas (como hemos dicho en otra parte), el solo consentimiento del deseo de un mal grave es un pecado mortal. Ahora bien, ¿quién osará decir que asi entendida la observancia del décimo precepto sea imposible con el auxilio de la gracia divina, la cual jamás nos abandona? Si el hombre se apercibe del mal deseo, y consiente en él, ó detiene con placer su pensamiento, se hace en verdad culpable de pecado grave, ó por lo menos leve, segun lo que el Señor nos dice : *Ne sequaris in fortitudine tua concupiscentiam cordis tui* (Eccli. 5, 2). *Post concupiscentias tuas non eas* (Eccli. 18, 30). *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut obediatis concupiscentiis ejus* (Rom. 6, 12). He dicho *al menos leve,* porque una cosa es el placer que se tiene en el mismo objeto malo, y otra el que se tiene en el simple pensamiento del objeto malo; esta última delectacion no es por sí misma mortalmente mala, sino venialmente ; y aun puede hacerla de todo punto inocente una justa razon, con tal que se deteste el objeto malo, y que ademas no sea inútil el pensamiento, ni su placer exponga á peligro alguno de complacerse en el mismo objeto malo ; porque si el peligro fuese próximo, la delectacion seria gravemente culpable; pero cuando nos asalta la concupiscencia sin que en ello tenga parte la voluntad, entonces no hay pecado, porque Dios no nos obliga á lo imposible. El hombre está compuesto de la carne y del espíritu que naturalmente se hacen una

guerra contínua; de lo cual resulta que muchas veces no está en nuestro poder el no sentir movimientos contrarios á la razon. ¿No se tendria por cruel al señor que prohibiese á su esclavo tener sed, ó sentir los ataques del frio? La ley de Moisés no castigaba mas que los delitos reales y exteriores; de donde sin fundamento alguno inferian los escribas y fariseos que no estaban prohibidos los pecados internos. Pero nuestro Redentor declaró formalmente en la ley nueva que estan prohibidos aun los malos deseos: *Audistis, quia dictum est antiquis: non mœchaberis. Ego autem dico vobis: Quia omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo* (Matth. 5, 27 y 28); y con razon, porque si no se rechazan los malos deseos, difícilmente podrán evitarse los actos exteriores; y rechazados con diligencia son mas bien materia de recompensa que de castigo. San Pablo, á quien importunaba el aguijon de la carne, se quejaba de esto, y pedia á Dios con instancias que le libertase de tal enemigo; y respondióle Dios que le bastaba su gracia: *Datus est mihi stimulus carnis meæ..., propter quod ter Dominum rogavi, ut discederet a me, et dixit mihi: sufficit tibi gratia mea; nam virtus in infirmitate perficitur* (2 Cor. 12, 7 y siguientes). Nótense estas palabras, *virtus perficitur*. Si pues la concupiscencia es repelida, lejos de lastimar nuestra virtud, la da incremento. Recordemos tambien lo que dice el apostol, que no permitirá Dios que seamos tentados mas allá de lo que podemos: *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum* (1 Cor. 10, 13).

6. Con mayor razon, dicen, es imposible observar el

primer precepto : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* ¿Cómo es posible, dice Calvino, en medio de una naturaleza corrompida, tener ocupado contínuamente todo su corazon en el amor divino? Así lo entendia este heresiarca; pero san Agustin (lib. de Spir. et lit., c. 1, et l. de Perf. just., resp. 17) lo explicaba de una manera muy diferente. Juzga el santo doctor que este precepto no puede ser llenado en toda la extension de las palabras, sino en *cuanto á la obligacion que* encierra ; y que se le cumple amando á Dios sobre todas las cosas, es decir, prefiriendo la gracia divina á todo objeto creado. Tambien es esta la doctrina de santo Tomás (2, 2, Q. 44, a. 8 ad 2) que enseña que el precepto de amar á Dios de todo corazon se observa amándole sobre todas las cosas : *Cum mandatur, quod Deum ex toto corde diligamus, datur intelligi, quod Deum super omnia debemus diligere.* Así que, la sustancia del primer precepto consiste en la obligacion de preferir á Dios sobre todas las cosas; por eso nos dice Jesucristo : *Qui amat patrem aut matrem plus quam me... non est me dignus* (Matth. 10, 37). Y san Pablo, robustecido con la divina gracia, protestaba que nada bastaria á separarle del amor divino : *Certus sum enim, quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus..., neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei* (Rom. 8, 38 y 39). Lo que Calvino (in Antid. trid., sess. 6, c. 12) decia antes del primero y del décimo precepto, lo dijo despues de todos, esto es, enseñó que todos eran imposibles.

7. Primera objecion. — Oponen los sectarios lo que dijo san Pedro en el concilio de Jerusalen : *Nunc ergo quid tentatis Deum imponere jugum super cervices dis-*

cipulorum, quod neque patres nostri, neque nos portare potuimus (Act. 15, 10)? ¿No declara este apostol terminantemente, dicen, que la ley es imposible? San Pedro habla en este lugar de los preceptos ceremoniales de la ley de Moisés, y no de los del Decálogo; dice que no se les deben imponer á los cristianos, en virtud de que era tan difícil su observancia á los judíos, que pocos los habian observado, sin embargo de que hubiese algunos fieles como refiere san Lucas de san Zacarias y de santa Isabel: *Erant autem justi ambo ante Deum, incedentes in omnibus mandatis*, etc. (1, 6).

8. Oponen tambien lo que el apóstol dice de sí mismo: *Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum: nam velle adjacet mihi, perficere autem bonum, non invenio* (Rom. 7, 18). Por estas palabras: *non habitat in me bonum*, reconoce pues que no cumple la ley. Pero á estas palabras es necesario añadir las que siguen: *hoc est in carne mea*. Quiere decir S. Pablo que la carne combate contra el espíritu, y que á pesar de toda su buena voluntad no podia defenderse de los movimientos de la concupiscencia; pero, como ya hemos dicho, estos movimientos no le impedian que observase la ley.

9. Arguyen ademas con este pasaje de san Juan: *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus* (1 Joan. 1. 8). No dice el apóstol que sea imposible la observancia de la ley, y que nadie esté exento de pecados mortales, sino que atendida la debilidad humana, nadie lo está de pecados veniales, como declara el concilio de Trento (sess. 6, cap. 2): *Licet enim in hac mortali vita, quantumvis sancti et justi, in levia saltem et quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur pec-*

cata, quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi.

10. Presentan en cuarto lugar el texto de S. Pablo á los Galatas (3, 13): *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.* Y concluyen de este pasaje que Jesucristo nos libertó de la obligacion de observar la ley por los méritos de su muerte. Una cosa es decir que Jesucristo nos rescató de la maldicion de la ley, pues que su gracia nos da la fuerza de observarla, y nos hace evitar por este medio la maldicion fulminada por la ley contra sus transgresores; y otra suponer que Dios nos ha eximido de la observancia de la ley, lo cual es de todo punto falso.

11. En fin, objetan este otro pasajedel mismo apóstol (1 Tim. 1, 9): *Sciens hoc, quia lex justo non est posita, sed injustis, et non subditis, impiis et peccatoribus.* Se apoyan tambien en este pasaje para confirmar su aserto de que nuestro Redentor nos libertó de la obligacion de la ley; y que si dijo al jóven del Evangelio (Matth. 19, 17): *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata,* fue por pura ironía, y para burlarse de él, como si le hubiera dicho: *Serva mandata, si potes,* sabiendo muy bien que á los hijos de Adan nos es imposible cumplir los preceptos. Respóndese á esto con santo Tomás (1, 2, Q. 96, art. 5), que la ley es para los justos como para los malvados, en cuanto á la fuerza directiva, esto es, respecto de que á todos marca lo que deben hacer; pero en cuanto á la fuerza coactiva, la ley no es para los que la observan de buena gana, y sin ser á ello obligados; es sí por los impíos que pretenden sustraerse de ella, y quienes son los únicos que deben ser obligados á observarla. Decir despues de esto que

Jesucristo quiere burlarse del jóven de quien se habla en el Evangelio, cuando le dice *serva mandata,* es el lenguaje de un hereje habituado á torcer las escrituras hácia el sentido que le agrada; y por lo mismo no merece respuesta. La verdadera doctrina es la que enseña el concilio de Trento (sess. 6, cap. 13) : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis.* A cada uno da Dios la gracia ordinaria para observar los preceptos, y si necesitamos de una mas abundante, pidámosela, y se apresurará á concedérnosla.

12. Hé aqui lo que respondió san Agustin á los religiosos de Adrumeto, que le hacian esta objecion : ¿Pero si Dios no nos da la gracia eficaz para cumplir toda la ley, ¿porqué tú nos reprendes porque no la observamos? *Cur me corripis? et non potius ipsum rogas ut in me operetur et velle?* (de Corrept. et grat., tom. 10, c. 4, n. 6 in fine). Responde el santo doctor (Ibid. cap. 5, n. 7) : *Qui corrigi non vult, et dicit, Ora potius pro me; ideo corripiendus est, ut faciat* (es decir *oret*) *etiam pro se.* Enseña, pues, san Agustin, que aunque el hombre no reciba de Dios la gracia eficaz para cumplir la ley, sin embargo debe ser reprendido, y que peca si no la cumple, porque pudiendo pedir, y obtener por la oracion un auxilio mas abundante para observar la ley, desprecia sin embargo este medio, y por consiguiente no la observa. De otra manera, si á todos no fuera dado poder orar, y obtener por la oracion la fuerza de obrar el bien, sino que hubiese necesidad de otra gracia eficaz para pedir, no habria procedido, á lo que yo creo, con mucho acierto san Agustin respondiendo á los monjes citados, que debe ser reprendido el hombre

cuando no pide por sí; y estos hubieran estado en su derecho replicándole : ¿Y cómo querremos pedir, si no tenemos una gracia eficaz para hacerlo?

§ III.

Las buenas obras son necesarias para la salvacion; *no basta la fe sola.*

13. Pretende Lutero que no solamente no hay accion alguna buena en los infieles y pecadores, sino que las mismas obras buenas de los justos son puramente pecados, ó al menos viciadas por el pecado. Hé aquí sus palabras : *in omni opere bono justus peccat* (in Asert., art. 31). *Opus bonum, optime factum, est mortale peccatum, secundum judicium Dei* (art. 32). *Justus in bono opere peccat mortaliter* (art. 36). Lo mismo dijo en seguida Calvino : segun él, como refiere Becano (Man. Controv., l. 1, c. 18 ex Calv. Inst., l. 2, c. 1, § 9, etc.), las obras de los justos no son mas que pura iniquidad. ¡Oh Dios! Hé aquí á dónde va á parar la ceguedad del entendimiento humano, cuando pierde la autorcha de la fe! El concilio de Trento condenó justamente la blasfemia de Lutero y de Calvino (sesion 6, cánon 22): *Si quis in quolibet, bono opere justum saltem venialiter peccare dixerit, aut, quod intolerabilius est, mortaliter, atque ideo pœnas æternas mereri; tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputet ad damnationem : anathema sit.* Pero, dicen, se lee en Isaías : *Et facti sumus ut immundus omnes nos, et quasi pannus menstruatæ omnes justitiæ nostræ* (64, 6). Declara san Cirilo que no se habla en este lugar de las obras de los justos, sino de los pecados que en aquel tiempo come-

tian los hebreos. ¿Ni cómo podian ser pecados las buenas obras cuando Dios nos exhorta á hacerlas? *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona* (Matth. 5, 16). Lejos de ser pecados, son ciertamente agradables al Señor, y necesarias para obtener nuestra salvacion. Las Escrituras estan muy terminantes sobre este asunto : *Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum, sed qui facit voluntatem Patris mei* (Matth. 7, 21). Hacer pues la voluntad de Dios, es hacer buenas obras. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata* (Matth. 19, 17). Al condenar á los reprobados les dirá el eterno juez : *Discedite a me maledicti*, etc. ¿Y porqué? *Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare; sitivi, et non dedistis mihi potum*, etc. (Matth. 25, 35). *Pœnitentia vobis necessaria est, ut facientes voluntatem Dei reportetis promissionem* (Hebr. 10, 36). El apóstol Santiago dice ademas : *Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum* (Jac. 2, 14)? Hé aquí establecida la necesidad de las obras, y la insuficiencia de la fe para la salvacion ; pero hablaremos de esto con mas extension adelante.

14. Presentan los sectarios el texto de san Pablo (Ad Tim. 3, 5 ad 7), que dice : *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit, per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus-Sancti, quem effudit in nos abunde, per Jesum Christum Salvatorem nostrum ; ut justificati gratia ipsius, hæredes simus secundum spem vitæ eternæ.* Segun esto, dicen, todas nuestras obras, aun las de justicia son ineficaces para salvarnos ; y toda nuestra esperanza, respecto de la gracia y de la salvacion, debe

cuando *no pide por sí*; y estos hubieran estado en su derecho replicándole : ¿Y cómo querremos pedir, si no tenemos una gracia eficaz para hacerlo?

§ III.

Las buenas obras son necesarias para la salvacion; no basta la fe sola.

13. Pretende Lutero que no solamente no hay accion alguna buena en los infieles y pecadores, sino que las mismas obras buenas de los justos son puramente pecados, ó al menos viciadas por el pecado. Hé aquí sus palabras : *in omni opere bono justus peccat* (in Asert., art. 31). *Opus bonum, optime factum, est mortale peccatum, secundum judicium Dei* (art. 32). *Justus in bono opere peccat mortaliter* (art. 36). Lo mismo dijo en seguida Calvino : segun él, como refiere Becano (Man. Controv., l. 1, c. 18 ex Calv. Inst., l. 2, c. 1, § 9, etc.), las obras de los justos no son mas que pura iniquidad. ¡Oh Dios! Hé aquí á dónde va á parar la ceguedad del entendimiento humano, cuando pierde la antorcha de la fe! El concilio de Trento condenó justamente la blasfemia de Lutero y de Calvino (sesion 6, cánon 22): *Si quis in quolibet, bono opere justum saltem venialiter peccare dixerit, aut, quod intolerabilius est, mortaliter, atque ideo pœnas æternas mereri; tantumque ob id non damnari, quia Deus ea opera non imputet ad damnationem : anathema sit*. Pero, dicen, se lee en Isaías : *Et facti sumus ut immundus omnes nos, et quasi pannus menstruatæ omnes justitiæ nostræ* (64, 6). Declara san Cirilo que no se habla en este lugar de las obras de los justos, sino de los pecados que en aquel tiempo come-

tian los hebreos. ¿Ni cómo podian ser pecados las buenas obras cuando Dios nos exhorta á hacerlas? *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona* (Matth. 5, 16). Lejos de ser pecados, son ciertamente agradables al Señor, y necesarias para obtener nuestra salvacion. Las Escrituras estan muy terminantes sobre este asunto : *Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum, sed qui facit voluntatem Patris mei* (Matth. 7, 21). Hacer pues la voluntad de Dios, es hacer buenas obras. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata* (Matth. 19, 17). Al condenar á los reprobados les dirá el eterno juez : *Discedite a me maledicti*, etc. ¿Y porqué? *Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare; sitivi, et non dedistis mihi potum*, etc. (Matth. 25, 35). *Pœnitentia vobis necessaria est, ut facientes voluntatem Dei reportetis promissionem* (Hebr. 10, 36). El apóstol Santiago dice ademas : *Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum* (Jac. 2, 14)? Hé aquí establecida la necesidad de las obras, y la insuficiencia de la fe para la salvacion ; pero hablaremos de esto con mas extension adelante.

14. Presentan los sectarios el texto de san Pablo (Ad Tim. 3, 5 ad 7), que dice : *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit, per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus-Sancti, quem effudit in nos abunde, per Jesum Christum Salvatorem nostrum; ut justificati gratia ipsius, hæredes simus secundum spem vitæ eternæ.* Segun esto, dicen, todas nuestras obras, aun las de justicia son ineficaces para salvarnos; y toda nuestra esperanza, respecto de la gracia y de la salvacion, debe

cifrarse en Jesucristo, que nos las obtuvo por sus méritos. Para no dejar sin respuesta este cargo, conviene hacer algunas distinciones. El mérito puede ser *de condigno*, y *de congruo*. El primero impone al remunerador un deber de justicia; y el otro no es mas que de pura conveniencia, pues se funda únicamente en la liberalidad del remunerador. Ahora bien, para que el mérito del hombre cerca de Dios sea de justicia, requiérese, de parte del acto que la obra sea buena en sí misma; de parte del agente que se halle en estado de gracia; y de parte de Dios que le haya prometido recompensa; porque Dios puede muy bien, en concepto de soberano Señor, exigir del hombre toda clase de servicios sin la menor recompensa; es, pues, necesario para que haya obligacion de justicia, que anteriormente mediase promesa gratuita de parte de Dios, por la cual se constituyera *gratis* deudor de la recompensa prometida, y por esta razon pudo decir san Pablo que de justicia le era debida la vida eterna, en virtud de sus buenas obras: *Bonum certamen certavi; cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex* (2 Tim. 4, 7 y 8). Lo que hizo decir á san Agustin (in Psalm. 83): *Debitorem Dominus ipse se fecit, non accipiendo, sed promittendo. Non dicimus ei: Redde quod accepisti, sed, redde quod promisisti.*

15. Hé aquí lo que enseña la iglesia católica: Nadie puede merecer *de condigno*, sino únicamente *de congruo*, la gracia santificante actual. Por consiguiente nada es mas falso que la calumnia de Melancthon, que nos acusa en la *Apologia de la confesion de Augsburgo* (p. 137), de creer que podemos merecer por nuestras

obras la justificacion. Declaró el concilio de Trento (sess. 6, c. 8), y así lo creemos todos, que los pecadores son justificados gratuitamente por Dios, y que ninguna de las obras que preceden á la justificacion, puede merecerla. Pero el mismo concilio dice que aunque el hombre justificado no pueda merecer *de condigno* la perseverancia final, puede sin embargo merecer *de condigno*, por las buenas obras que hace en virtud de la gracia divina y de los méritos de Jesucristo, el aumento de la gracia y la vida eterna; y anatematiza á quien esto negare (sess. 6, c. 32): *Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, et per Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ (si tamen in gratia decesserit) consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum : anathema sit.* Luego cuanto recibimos de Dios nos es concedido por su misericordia y por los méritos de Jesucristo; pero Dios ha ordenado en su bondad, que por las buenas obras que hicieremos en virtud de la gracia, podamos merecer la vida eterna, en razon á la promesa gratuita que tiene hecha á los que obren el bien. Hé aquí cómo se explica el citado concilio en el mismo lugar (c. 19): *Justificatis, sive acceptam gratiam conservaverint, sive amissam recuperaverint, proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione ipsorum meritis reddenda.* Replican los herejes diciendo: luego el hombre que se salva puede gloriarse de haberlo conseguido por sus obras. No, dice el concilio en el

mismo lugar: *Licet bonis operibus merces tribuatur...., absit tamen, ut christianus in seipso vel confidat, vel glorietur, et non in Domino; cujus tanta est erga homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona.*

16. Cesen, pues, los adversarios de echarnos en cara, á ejemplo de los calvinistas, de que hacemos injuria á la misericordia de Dios y á los méritos de Jesucristo, atribuyendo á los nuestros el negocio de la salvacion. Decimos que nuestras buenas obras no se hacen sino en virtud de la gracia que Dios nos comunica por los méritos de Jesucristo; y segun esto todos nuestros méritos son dones de Dios; y si Dios nos da la gloria en recompensa de nuestras obras, no es porque á ello esté obligado, sino porque (á fin de excitarnos á servirle, y para que aspiremos con mas seguridad á la vida eterna, si le somos fieles) ha querido por pura bondad empeñar gratuitamente su promesa, de dar la vida eterna á los que le sirvan. Siendo así, ¿de qué podemos gloriarnos cuando todo lo que se nos da, viene de la misericordia de Dios, y de los méritos de Jesucristo que nos son comunicados?

17. Que la gloria sea dada en la otra vida á las buenas obras como recompensa de justicia, lo afirma muy claramente la Escritura que llama á la gloria, recompensa, deuda, corona de justicia y salario convenido: *Unusquisque mercedem recipiet secundum suum laborem* (1 Cor. 3, 8). *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum* (Rom. 4, 4). Nótense las palabras *sed secundum debitum*. — *Reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus* (2 Tim. 4, 8). *Conventione autem facta cum operariis*

ex denario diurno (Matth. 20, 2). *Ut digni habeamini in regno Dei, pro quo et patimini* (2 Thessal. 1, 5). *Quia super pauca fuisti fidelis, supra multa te constituam, intra in gaudium Domini tui* (Matth. 25, 21). *Beatus vir qui suffert tentationem quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam quam repromisit Deus diligentibus se* (Jac. 1, 12). Indican claramente todos estos pasajes que el mérito del hombre justo, es de justicia y *de condigno.*

18. Se confirma esto mismo con la autoridad de los padres. Se lee en san Cipriano (de Unit. eccl.): *Justitiæ opus est..., ut accipiant merita nostra mercedem...* San Juan Crisóstomo dice (es largo el pasaje; lo abrevio, conservando las expresiones): *Nunquam profecto, cum justus sit Deus, bonos hic cruciatibus affici sineret, si non in futuro sæculo mercedem pro meritis parasset* (tom. 5, l. 1 de Prov.). Enseña san Agustin (lib. de Nat. et Grat., c. 2): *Non est injustus Deus, qui justus fraudet mercede justitiæ;* y en otro lugar (epist. 105): *Nullane sunt merita justorum? Sunt plane, sed ut justi fierent, merita non fuerunt;* pues que no se hicieron justos por sus méritos sino por la gracia divina. Dice tambien en otro lugar: *Cum coronat nostra merita, quid aliud coronat, quam sua dona?* Los padres del concilio de Orange declararon (canon 18): *Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia Dei, quæ non debetur, præcedit ut fiant.* En conclusion todos nuestros méritos dependen del auxilio de la gracia, sin la cual no podemos tenerlos; y la recompensa de la salvacion debida á nuestras buenas obras está fundada sobre la promesa que Dios nos ha hecho gratuitamente por los méritos de Jesucristo.

19. Primera objecion. — Objetásenos lo que dice san Pablo (Rom. 6, 23) : *Gratia autem Dei, vita æterna in Christo Jesu Domino nostro*. Luego, dicen, la vida eterna es una gracia de la misericordia de Dios, y no la recompensa debida á nuestras buenas obras. La vida eterna se atribuye justamente á la misericordia divina, puesto que Dios por su misericordia la ha prometido á las buenas obras; y con razon llama san Pablo á la vida eterna una gracia, pues que Dios se constituyó por la gracia deudor de la vida eterna hácia los que obren el bien.

20. Segunda objecion. — Tambien es llamada herencia la vida eterna : *Scientes quod a Domino accipietis retributionem hæreditatis* (Coloss. 3, 24). La herencia, dicen, no es debida á los cristianos por mérito en concepto de hijos de Dios, sino únicamente en razon de una adopcion gratuita. Hé aquí cómo se entiende esto : la gloria es dada á los niños solamente á título de herencia; mas á los adultos se les da á la vez como herencia, porque son hijos adoptivos y como recompensa de sus obras, puesto que Dios les prometió esta herencia, si observan su ley; por manera que es al mismo tiempo un don y una retribucion debida á sus méritos. Así lo declara el apóstol diciendo : *A Domino accipietis retributionem hæreditatis*.

21. Tercera objecion. — Quiere el Señor que aun observando los preceptos, nos consideremos como servidores inútiles (Luc. 17, 10) : *Sic et vos, cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite : servi inutiles sumus : quod debuimus facere fecimus*. Si pues somos servidores inútiles, ¿cómo podemos merecer por las obras la vida eterna? Nada merecemos por nuestras

obras en sí mismas consideradas sin la gracia; mas con ella merecemos á título de justicia la vida eterna, en virtud de la promesa de Dios hecha á los que practican el bien.

22. Cuarta objecion. — Dícese que nuestras obras son debidas á Dios, en razon de la obediencia como á nuestro soberano Señor; y por consiguiente que no pueden merecer la vida eterna á título de justicia. A esto se responde, que Dios por su bondad, y sin consideracion á los demas títulos, en cuya virtud podia exigir de nosotros todos nuestros deberes, quiso empeñar la promesa de dar á nuestras buenas obras la gloria por recompensa. Pero, replican: si la buena obra es toda de Dios, ¿á qué recompensa tiene derecho? Aunque la obra buena es toda de Dios, no lo es totalmente; así como bajo otro aspecto, es toda de nosotros, mas no totalmente; porque Dios obra con nosotros, y nosotros con Dios; y á esta cooperacion de parte nuestra se dignó el Señor prometer la recompensa de la vida eterna.

23. Quinta objecion.— Se dice: para que una accion pueda merecer la gloria, es necesario que entre una y otra haya una justa proporcion; ¿pero qué proporcion puede haber entre nuestras acciones y la vida eterna? *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis* (Rom. 8, 18). Ciertamente que nuestra accion en sí misma, y sin ser perfeccionada por la gracia, no es digna de la gloria; pero perfeccionada con el auxilio divino, se hace digna de la vida eterna en virtud de la promesa hecha; y por lo mismo guardan entre sí proporcion; de tal manera que, segun el testimonio del mismo apóstol (2 Cor. 4,

17) : *momentaneum hoc, et leve tribulationis nostræ..... Æternum gloriæ pondus operatur in nobis.*

24. Sexta objecion. — Oponen lo que dice san Pablo (Ad Ephes. 2, 8 y 9) : *Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est, et non ex operibus, ut ne quis glorietur.* Hé aquí cómo la gracia nos salva por la fe que tenemos en Jesucristo. Pero en este lugar no habla el apóstol de la vida eterna, sino de la gracia, que ciertamente no puede merecerse por las obras; en vez de que, como queda ya establecido, quiso Dios que podamos adquirir la gloria en virtud de su promesa hecha á los que observen los preceptos. Instan diciendo : luego si nuestras obras son necesarias para la salvacion, son insuficientes para este fin los méritos solos de Jesucristo. Así es en verdad, no bastan; son tambien necesarias nuestras obras, puesto que el beneficio de Jesucristo ha sido el darnos fuerzas para poder aplicarnos sus méritos por nuestras obras. Y en esto no podemos gloriarnos, pues el poder que tenemos de merecer el cielo, nos viene todo de los méritos de Jesucristo y en este sentido le pertenece toda la gloria. A la manera que cuando dan fruto los vástagos de la vid, toda la gloria es de esta que les da el suco para producirlo : así tambien cuando el justo alcanza la vida eterna, no se gloría en sus obras sino en la gracia divina que por los méritos de Jesucristo le da fuerzas para merecerla. Pero merced á la consoladora doctrina de los novadores, se nos priva casi de todos los medios de salvacion; porque suponiendo que nuestras obras para nada entran en la salvacion, y que Dios lo hace todo, así el bien como el mal, no necesitamos ya ni de buenas costumbres, ni de buenas

disposiciones para recibir los sacramentos, ni de la oracion, medio tan recomendado en toda la Escritura. ¡Doctrina la mas perniciosa que pudo inventar el demonio para conducir seguramente las almas al infierno!

25. Pasemos al segundo punto enunciado al principio de este párrafo, á saber, si basta la fe sola para salvarnos, como pretendian Lutero y Calvino, que no apoyaban la eterna salvacion mas que sobre la sola áncora de la fe; y que por consiguiente no se pagaban ni de las leyes, ni de los castigos, ni de las virtudes, ni de las oraciones, ni de los sacramentos; y admitian como permitidas toda clase de acciones y de iniquidades. Decian que la fe por la cual creemos firmemente que nos salvará Dios en virtud de los méritos de Jesucristo y de las promesas que ha hecho, basta sola sin nuestras obras para alcanzar de Dios la salvacion; y á esta fe la llamaban *fiducia*, puesto que es una esperanza fundada en las promesas de Jesucristo. Apoyaban su erróneo dogma en los siguientes pasajes de la Escritura: *Qui credit in Filium, habet vitam æternam* (Joan. 3, 30). *Ut sit ipse justus, et justificans eum qui est ex fide Jesu Christi* (Rom. 3, 26). *In hoc omnis qui credit justificatur* (Act. 13, 39). *Omnis qui credit in illum non confundetur* (Rom. 10, 11). *Justus ex fide vivit* (Gal. 3, 11). *Justitia Dei per fidem Jesu Christi, in omnes, et super omnes qui credunt in eum* (Rom. 3, 22).

26. Pero si basta la fe sola para salvarnos, ¿cómo puede la misma Escritura declararnos que de nada vale la fe sin las obras? *Qui proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum* (Jac. 2, 14)? Y el apóstol da la razon de esto en seguida (v. 17) diciendo: *Sic et*

fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa. Dice Lutero que no es canónica esta carta del apóstol Santiago; pero no debemos creer á Lutero, sino á la autoridad de la Iglesia, que la ha colocado en el catálogo de los libros canónicos. Por otra parte, hay mil otros lugares en la Escritura Santa que enseñan la insuficiencia de la fe para salvarnos, y la necesidad de cumplir los preceptos. Dice san Pablo (1 Cor. 13, 2) : *Et si habuero omnem fidem..., charitatem autem non habuero, nihil sum.* Jesucristo da esta órden á sus discípulos : *Euntes ergo, docete omnes gentes..., docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis* (Matth. 28, 19 y 20) ; y en otra ocasion habia dicho al jóven del Evangelio : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata* (Matth. 19, 17). Hay una multitud de textos parecidos. Luego los alegados por los sectarios deben entenderse de la fe que, segun san Pablo, obra por la caridad : *Nam in Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur* (Gal. 5, 6). Por eso dice san Agustin (l. 15 de Trin., c. 18) : *Fides sine charitate potest quidem esse, sed non prodesse.* Así cuando dice la Escritura que la fe salva, debe entenderse de la fe viva, de aquella que salva por medio de las buenas obras, que son las operaciones vitales de la fe ; de otra manera, si llegan á faltar, es una prueba de que la fe es muerta ; y si lo es, no puede dar la vida. Tambien los mismos luteranos, tales como Lomer, Gerardo, los doctores de Estrasburgo, y segun el testimonio de un autor (Pichler., Theol. polem., part. post., art. 6), la mayor parte de aquellos se separan en el dia de su maestro, confesando que la fe sola no basta para la salvacion. Refiere ademas Bossuet (Hist.

des Variat., l. 8, n. 30) que los luteranos de la universidad de Wittemberga dijeron en su confesion dirigida al concilio de Trento, « que las buenas obras de« ben ser necesariamente practicadas; y que por la « bondad gratuita de Dios *merecen* sus recompensas « corporales y espirituales. »

27. En fin, el concilio de Trento en la sesion 6 estableció los dos cánones siguientes (19 y 20) : *Si quis dixerit nihil præceptum esse in Evangelio præter fidem, cetera esse indifferentia, neque præcepta, neque prohibita, sed libera; aut decem præcepta, nihil pertinere ad Christianos : anathema sit. — Si quis hominem justificatum, et quantumlibet perfectum, dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei, et Ecclesiæ, sed tantum ad credendum; quasi vero Evangelium sit nuda absoluta promissio vitæ æternæ, sine conditione observationis mandatorum : anathema sit.*

§ IV.

La fe sola no justifica al pecador.

28. Dicen los sectarios que el pecador que cree con una certeza infalible estar justificado, lo está realmente por la fe ó la confianza en las promesas de Jesucristo, cuya justicia le es imputada extrinsecamente; y que por esta justicia no se le borran sus pecados sino que se encubren, y por lo mismo dejan de imputarsele. Fundan este dogma erróneo en las palabras de David (Psal. 31, 1 y 2) : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum, nec est in spiritu ejus dolus.*

29. Pero la iglesia católica condena y anatematiza la doctrina que enseña, que el hombre queda absuelto de sus pecados por creerse seguro de su justificacion. Hé aquí cómo se expresa el concilio de Trento (sess. 6, c. 14): *Si quis dixerit, hominem a peccatis absolvi ac justificari ex eo quod se absolvi ac justificari certo credat; aut neminem vere esse justificatum, nisi qui credat se esse justificatum, et hac sola fide absolutionem et justificationem perfici: anathema sit.* Enseña ademas la iglesia que para ser justificada es necesario que el pecador esté dispuesto á recibir la gracia. Esta disposicion requiere la fe, mas no basta ella sola: tambien son necesarios, dice el concilio (sess. 6, c. 6), actos de esperanza, de amor, de dolor y de firme propósito; y entonces viendo Dios así dispuesto al pecador, le da gratuitamente su gracia ó su justicia intrínseca (c. 7), la cual le quita sus pecados y le santifica.

30. Examinemos ahora las falsas suposiciones que hacen los adversarios. Dice que la fe en los méritos y promesas de Jesucristo no quita, sino que únicamente cubre los pecados. Suposicion evidentemente contraria á las Escrituras, en las cuales se dice que los pecados no solo se cubren, sino que se quitan, que son borrados del alma justificada: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi* (Joan. 1, 29). *Pœnitemini, et convertimini, ut deleantur peccata vestra* (Act. 3, 19). *Projiciet in profundum maris omnia peccata nostra* (Mich. 7, 19). *Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata* (Hebr. 9, 28). Ahora bien, lo que se quita y borra, se aniquila, y por consiguiente no puede decirse que permanece. Leemos tambien que el alma justificada se purifica y libra de sus pecados:

Asperges me hyssopo et mundabor : lavabis me et super nivem dealbabor (Psal. 1, 9). *Mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris* (Ezech. 36, 25). *Hæc quidam fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis* (1 Cor. 6, 11). *Nunc vero liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem* (Rom. 6, 22). Por esto el bautismo que borra los pecados, es llamado regeneracion, renacimiento : *salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus-Sancti* (Tit 3, 5). *Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei* (Joan. 3, 3). Así pues cuando el pecador recibe la justificacion, es engendrado de nuevo y renace á la gracia de tal manera que todo cambia en él, y se renueva.

31. Pero dice David que los pecados son encubiertos : *Beati quorum tecta sunt peccata.* Escribiendo san Agustin sobre este salmo responde, que las llagas pueden ser tapadas por el enfermo y por el médico ; el enfermo no hace mas que cubrirlas ; pero el médico las cubre y cura al mismo tiempo, aplicando sus medicinas : *Si tu tegere volueris erubescens* (dice el santo doctor), *medicus non sanabit; medicus tegat, et curet.* Por la infusion de la gracia quedan á la vez cubiertos y curados los pecados; pero segun los herejes solo sucede lo primero. Viniendo despues á la explicacion de esta doctrina, dicen que en tanto son cubiertos los pecados, en cuanto Dios no los imputa. Mas si quedan en el alma en cuanto á la culpa, ¿cómo no los ha de imputar el Señor? Dios juzga segun la verdad : *Judicium Dei est secundum veritatem* (Rom. 2, 2). Ahora bien, ¿cómo podrá su juicio ser conforme á verdad, si juzga inocente al hombre que en el fondo es realmente culpable? Estos

son misterios de Calvino superiores á nuestras facultades. Está escrito: *Odio sunt Deo impius et impietas ejus* (Sap. 14, 9). Si Dios aborrece al pecador á causa de su pecado, ¿cómo puede suceder que ame como á su hijo á quien cubre la justicia de Dios, pero que realmente permanece en su delito? El pecado es de suyo opuesto á Dios, y por consiguiente es imposible que mientras subsista, deje de ser objeto del odio divino; así como el pecador que le conserva. Dice David: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* No imputar de parte de Dios, no significa que deje el pecado en el alma, y finja no verle: sino que al mismo tiempo lo borra y perdona, por eso preceden al pasaje citado estas palabras: *Beati quorum remissæ sunt iniquitates.* Las faltas ya perdonadas son las que no se imputan.

32. *Dicen en segundo lugar,* que en la justificacion del pecador, no es infusa la justicia intrínseca, sino que *solamente* es *imputada la justicia de Cristo*; *por* manera que el impío no se hace justo, sino que permaneciendo en la impiedad, es reputado *justo* á causa de la justicia extrínseca de Cristo que le es imputada. Error manifiesto, pues que el pecador no puede convertirse en amigo de Dios, si no recibe en sí mismo la justicia que le renueve interiormente, y le haga justo de pecador que era: antes pues digno de odio, se hace agradable á los ojos de Dios, luego que adquiere la justicia. Así que, san Pablo exhortaba á los de Efeso á renovarse en lo interior de su alma: *Renovamini autem spiritu mentis vestræ* (Eph. 4. 23). Y tambien declaró el concilio de Trento, que se nos comunica la justicia intrínseca por les méritos de Jesucristo. *Qua renovamur spiritu mentis nostræ, et non modo reputamur, sed vere*

etiam justi nominamur, et sumus (sess. 6, c. 7). Y en otra parte dice el apóstol, que por la justificacion se renueva el pecador en el conocimiento, segun la imagen de Dios : *Renovatur in agnitionem, secundum imaginem ejus qui creavit illum* (Coloss. 3, 10). Así por los méritos de Cristo es restablecido el hombre al estado del cual le habia hecho caer el pecado ; y tambien es santificado como un templo en donde fija Dios su habitacion : por eso escribia el apóstol á sus discípulos (1 Cor. 6, 18 et 19) : *Fugite fornicationem... an nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus-Sancti qui in vobis est.* Lo sorprendente es que el mismo Calvino reconocia esta verdad, á saber, que no podemos reconciliarnos con Dios, si no nos es otorgada la justicia intrínseca é inherente. *Nunquam reconciliamur Deo, quin simul donemur inhærente justitia.* Tales son sus expresiones (l. de ver. rat. reform Eccl.) ¿Cómo pudo asegurar en seguida que nos justificamos por medio de la fe segun la justicia imputativa de Cristo, la cual no es nuestra ni está en nosotros, sino extraña y fuera de nosotros, y que solo procede de una imputacion extrínseca ; de manera que no nos hace justos y sí únicamente que por tales seamos reputados? Semejante doctrina fue condenada por el concilio de Trento (sess. 6, c. 10) : *Si quis dixerit, homines sine Christi justitia, per quam nobis meruit, justificari, aut per eam ipsam formaliter justos esse : anathema sit.* Y en el cánon 11 dice : *Si quis dixerit homines justificari, vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia, et charitate, quæ... illis inhæreat : anathema sit.*

33. Primera objecion. — Oponen el texto de san Pablo

(Rom. 4, 5) : *Credenti in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam.* Hé aquí en pocas palabras la respuesta : dice el apòstol que la fe es imputada á justicia, para significar que el pecador no se justifica por sus obras, sino por los méritos de Jesucristo; mas no dice que en virtud de la fe se impute al pecador extrínsecamente la justicia de Cristo, y haga que se le repute justo, sin que lo sea en realidad.

34. Segunda objecion. — Objetan lo que el apóstol escribia á Tito (3, 5 et 6) : *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit Deus per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus-Sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum salvatorem nostrum.* De lo cual infieren que el Señor nos justifica por su misericordia, y no por las obras que decimos ser necesarias para la justificacion. Afirmamos sí que nuestras obras, la esperanza, la caridad y el arrepentimiento de los pecados unido á un buen propósito, son necesarios para disponernos á recibir la gracia de Dios; pero que cuando nos da Dios este auxilio, concédenosle, no á causa de nuestras obras, sino por su misericordia, y los méritos de Jesucristo. Observen los adversarios estas palabras del mismo texto : *et renovationis Spiritus-Sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum.* Cuando Dios nos justifica. derrama en nosotros y no fuera de nosotros el Espíritu-Santo que nos renueva cambiándonos de pecadores en santos.

35. Tercera objecion. — Presentan ademas este otro pasaje del mismo san Pablo (1 Cor. 1, 30) : *Vos estis in Christo Jesu, qui factus est nobis sapientia a Deo, et justitia, et sanctificatio, et redemptio.* Hé aquí, dicen,

cómo Jesucristo se ha hecho nuestra justicia. Es innegable que la justicia de Jesucristo es el principio de la nuestra; pero negamos que nuestra justicia sea la de Jesucristo, por la misma razon que no puede decirse que nuestra sabiduría sea la del Salvador; y así como no nos hacemos sabios por la sabiduría de Jesucristo que se nos imputa, tampoco nos hacemos justos por la justicia del Redentor como pretenden los sectarios. *Factus est nobis sapientia, et justitia, et santificatio,* etc., y esto no imputativa, sino efectivamente, es decir, que Jesucristo por su sabiduría, por su justicia y santidad ha hecho que en efecto seamos sabios, justos y santos. Y en este sentido decimos á Dios; *Diligam te, Domine, fortitudo mea* (Psal. 17, 1). *Tu es patientia mea, Domine* (Psal. 70, 5). *Dominus illuminatio mea, et salus mea* (Psal. 26, 1) Ahora bien ¿de qué manera es Dios nuestra fortaleza, nuestra paciencia, nuestra luz y salvacion? ¿Solamente de una manera imputativa? Cierto que no: lo es de un modo efectivo, pues que nos hace fuertes y pacientes, nos ilumina y nos salva.

36. Cuarta objecion. — Dicen con el mismo apóstol (Eph. 4, 24): *Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate.* De cuyas palabras infieren que en la justificacion somos revestidos por la fe con la justicia de Cristo, como de un traje que nos es extrínseco. Preguntamos ahora á los herejes, ¿porqué se glorian tan erguidamente de no seguir mas que las Escrituras, sin querer tolerar que se mencione ni la tradicion, ni las definiciones de los concilios, ni la autoridad de la iglesia? Claman sin cesar: *La Escritura, la Escritura, no creemos mas que á la sagrada*

Escritura. ¿Y porqué así? Porque tergiversan las Escrituras, y las explican á la manera que mas les place; por cuyo medio hacen de la Biblia, que es un libro de verdad, la fuente de sus errores é imposturas. Respondamos ya á la dificultad propuesta. No habla san Pablo de la justicia extrínseca, sino de extrínseca; por eso dice : *Renovamini autem spiritu mentis vestræ, et induite novum hominem* (Eph. 4, 23 et seq.). Quiere que revistiéndonos de Jesucristo nos renovemos interiormente en el espíritu por la justicia intrínseca é inherente, como confiesa el mismo Calvino, porque no podemos ser renovados si quedamos pecadores interiormente. Dice : *induite novum hominem*, porque así como el vestido no es una cosa propia al cuerpo, tampoco lo es la justicia al pecador, que solamente la tiene por un puro don de la misericordia divina. En otro lugar dice el apóstol : *induite viscera misericordiæ* (Coloss. 3, 13). Luego así como por estas palabras no habla de la misericordia extrínseca y aparente; por aquellas otras : *induite novum hominem*, quiere que despojándonos del hombre viejo, que es vicioso y está privado de la gracia, nos revistamos del nuevo, enriquecido no de la justicia extrínseca de Jesucristo, sino de la intrínseca, que nos pertenece y es propia, no obstante de habérsenos concedido por los méritos del Redentor.

§ V.

Por la fe sola no podemos estar seguros de la justicia, ni de la perseverancia, ni de la vida eterna.

37. Uno de los dogmas de Lutero, al cual se adhirió

fuertemente Calvino, consistia en decir que despues de haber sido el hombre justificado por la fe, no debe temer ni dudar que todos sus pecados le hayan sido perdonados : decia pues Lutero (Serm. de Indulg., t. 1, p. 59) : *Crede firmiter esse absolutum, et sic eris, quidquid sit de tua contritione.* ¿Y cómo probaba esta falsa doctrina? Citando las palabras de san Pablo (2 Cor. 13, 5) : *Tentate, si estis in fide; ipsi vos probate. An non cognoscitis vosmetipsos, quia Christus Jesus in nobis est? Nisi forte reprobi estis.* Inferia de este pasaje que puede el hombre estar cierto de su fe, y que estándolo, tambien puede tener certeza de la remision de sus pecados. Pero ¿en dónde está la consecuencia? El que está cierto de su fe, pero culpable de pecado, ¿cómo puede tener certeza del perdon, si no la tiene de su contricion? Ya lo habia dicho el mismo Lutero (ib. t. 1, prop. 30) : *Nullus est qui certus sit de veritate suæ contritionis et tanto minus de venia.* Un rasgo que caracteriza á los herejes, es el estar en contradiccion con sus mismas doctrinas. Por otra parte, el apóstol no habla de la justificacion en el lugar citado ; habla de los milagros, cuyo autor debian creer los corintios que era Dios.

58. Enseña el concilio de Trento (sess. 6, c. 9), que por seguro que esté el hombre de la misericordia divina, de los méritos de Jesucristo y de la virtud de los sacramentos, sin embargo no puede tener una certeza de fe de haber obtenido el perdon de los pecados ; y en el cánon 13 condena á quien dijere lo contrario : *Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo, et absque ulla hæsitatione propriæ infirmitatis et indisposi-*

tionis, peccata esse remissa : anathema sit. Y esto se prueba muy bien por la Escritura que dice : *Nescit homo, utrum amore, an odio dignus sit* (Eccle. 9, 1 et 2). Objeta Calvino (Inst., l. 3, c. 2, § 38) que aquí no se trata del estado del alma en gracia, ó desgracia de Dios, sino de los sucesos felices ó tristes que nos sobrevienen en esta vida, puesto que por estos accidentes temporales no podemos saber si Dios nos ama ó aborrece, una vez que las mudanzas de la prosperidad y de la adversidad son comunes á los buenos y á los malos ; en vez que el hombre puede conocer muy bien si es justo ó pecador, conociendo si tiene ó no tiene fe. Pero el texto de ningun modo habla de las cosas temporales, sino del amor ó del odio de Dios respecto al estado del alma, é inmediatamente despues dice : *Sed omnia in futurum servantur incerta*. Si en esta vida *omnia servantur incerta*, no es pues verdad, como dicen los sectarios, que el hombre pueda estar cierto de hallarse en gracia, por el conocimiento de su fe.

39. Ademas nos previene Dios que no debemos estar sin temor acerca de la ofensa perdonada : *De propitiatio peccato noli esse sine metu* (Eccli. 5, 5). En vez *de propitiatio* leen los novadores en el texto griego, *de propitiatione*, y dicen que en esto nos advierte el Espíritu-Santo no presumir del perdon de los pecados futuros, y no habla de los cometidos. Pero esto es falso, porque la palabra *propitiatione* en griego comprende igualmente los pecados pasados que los futuros ; por otra parte la palabra *propitiatione* del texto griego está explicada por el latino que enuncia los pecados cometidos. Ciertamente que san Pablo tenia conocimiento de su fe ; pero aunque aseguraba que no se creia con la

conciencia gravada de pecado alguno, y por favorecido que se viese de Dios por revelaciones y dones extraordinarios, no se consideraba á pesar de todo seguro de su justificacion, sino que hacia á Dios solo sabedor de la verdad : *Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum : qui autem judicat me Dominus est.*

40. Oponen tambien estas palabras del mismo apóstol (Rom. 8, 16) : *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus, Filii Dei.* De donde infiere Calvino que la fe sola nos da la seguridad de que somos hijos de Dios. Pero aunque el testimonio del Espíritu-Santo sea infalible en sí mismo, sin embargo nosotros que le recibimos no podemos tener mas que una certeza conjetural de poseer la gracia de Dios, y no una certeza infalible, á menos que no mediara una revelacion especial. Tanto mas que relativamente á nuestro conocimiento, no sabemos si este espíritu es ciertamente de Dios, puesto que muchas veces el ángel de las tinieblas se transforma en ángel de luz, y nos engaña.

41. Lutero decia que el fiel, por medio de la fe justificante, aunque esté en pecado, debe creer con una certeza infalible que está justificado en razon de la justicia de Cristo que le es imputada; pero añadia que por un pecado cualquiera puede perder esta justicia. Calvino al contrario, sobre la falsa doctrina de Lutero establecia la *inamisibilidad* de la justicia imputativa (Boss. Variat., l. 14, n. 16). Y supuesta la verdad del falso principio de Lutero sobre la fe justificante, desatinaba Calvino menos que aquel. Decia : si el fiel está cierto de su justificacion desde que la pide, y cree con confianza que Dios la justifica por los méritos de Jesu-

cristo; esta peticion y esta fe ciertas conciernen á los pecados cometidos, así como á la perseverancia futura en la gracia, y por consiguiente tambien á la salud eterna. Añadia en seguida (Calv. Antid. ad conc. Trid., sess. 6, c. 13), que cayendo el fiel en pecado, aunque su fe justificante quedase oprimida, no la perdia sin embargo, y que el alma conservaba siempre su posesion. Tales son los bellos dogmas de Calvino; y hé aquí la confesion de fe que conforme á esta falsa doctrina hizo el príncipe Federico III, conde palatino y elector: « Creo, dice, que soy un miembro vivo de la iglesia « católica para siempre, puesto que Dios aplacado por « la satisfaccion de Jesucristo, no se acordará de los « pecados pasados y futuros de mi vida (1). »

42. Pero la dificultad es que por de pronto el principio de Lutero, como ya hemos visto, era completamente falso: en razon de que para obtener la justificacion no basta creer que estamos justificados por los méritos de Jesucristo, sino que es necesario que tenga el pecador la contricion de su pecado para disponerse á recibir el perdon, que Dios le concede segun la promesa que ha hecho de perdonar al corazon arrepentido, por los méritos de Jesucristo. Por esta razon si el hombre justificado recae en el delito, pierde la gracia de nuevo.

43. Pero si la doctrina de Lutero sobre la certeza de la justicia es falsa, no lo es menos la de Calvino respecto á la seguridad de la perseverancia y de la salvacion eterna. San Pablo da el aviso de que si alguno juzga estar seguro, procure no caer: *Itaque qui existimat stare, videat ne cadat* (1 Cor. 10, 12). En otro lugar

(1) Esta confesion se encuentra en la coleccion de Ginebra, parte 2, p. 149.

nos exhorta á obrar nuestra salvacion con gran temor: *Cum metu et tremore vestram salutem operamini* (Phil. 2, 12). ¿Cómo pudo decir Calvino que temer por la perseverancia es una tentacion del demonio? ¿Que cuando san Pablo nos insta á vivir con temor, nos obligaria á secundar la tentacion del demonio? Pero si nos dice, ¿de qué sirve esta tentacion? Si fuera cierto, como pretende Calvino, que una vez recibida la justicia y el Espíritu-Santo no se pierden ya, porque (en su sistema) jamás se pierde la fe justificante, ni Dios imputa á quien la tiene los pecados que comete; repito, si fueran ciertas todas las falsas suposiciones de Calvino, entonces seguramente seria inútil el temor de perder la gracia divina. Pero ¿ quién puede persuadirse que esté Dios dispuesto á dar su amistad y la gloria eterna á un hombre que desprecia sus preceptos, y se mancha con mil crímenes, solo porque este hombre cree que por los méritos de Jesucristo no le son imputadas las iniquidades que comete? ¡Hé aquí el raro reconocimiento que los novadores tienen hácia Jesucristo! Aprovéchanse de la muerte que padeció por nuestro amor, á fin de entregarse con mucha mas desenvoltura á todos los vicios, en la confianza de que Dios no les imputará sus pecados. En tan horrible sistema, murió Jesucristo para que los hombres tengan libertad de hacer cuanto les plazca sin miedo al castigo. Pero si así acaeciese, ¿con qué fin habria Dios promulgado sus leyes, hecho tantas promesas á los que le sean fieles, y fulminado tantas amenazas contra los prevaricadores? Mas no; el Señor no abusa ni engaña cuando habla, quiere que sean exactamente observados los preceptos que nos impone: *Tu mandasti mandata tua custodiri nimis* (Psal. 118, 4).

Tambien condena á los que violan sus leyes: *Sprevisti omnes discedentes a judiciis tuis* (ibid.). Y hé aquí para lo que sirve el temor: nos hace solícitos para huir las ocasiones de pecar, y poner los medios para perseverar en el bien, como son la frecuencia de los sacramentos y la oracion continua.

44. Dice Calvino que segun el testimonio de san Pablo son irrevocables y sin arrepentimiento los dones que Dios hace: *Sine pœnitentia enim sunt dona, et vocatio Dei* (Rom. 11, 29). Aquel, pues, afirma que ha recibido la fe, y con ella la gracia á que está afecta la salvacion eterna, cuyos dones son perpetuos é inamisibles, aunque caiga en pecado siempre poseerá la justicia que por la fe le ha sido otorgada. Pero aquí viene al caso una pregunta. Por cierto que David tenia la fe; cayó en el doble pecado de adulterio y homicidio: ahora bien, David en tal estado, y antes de su penitencia ¿era pecador ó justo? ¿Si hubiera muerto entonces, se habria condenado ó no? No puedo creer que nadie se atreva á decir que se hubiera salvado. David pues dejó de ser justo, como él mismo lo confesaba despues de su conversion: *Iniquitatem meam ego cognosco*; y por eso pedia al Señor borrase su pecado: *Dele iniquitatem meam* (Psal. 50). En vano se diria que el que está predestinado no se cree justo, sino porque hará penitencia de sus pecados antes de morir; digo en vano, porque la penitencia futura no puede justificar al pecador que está al presente en desgracia de Dios. Refiere Bossuet que esta gran dificultad que se opone á la doctrina de Calvino, ha hecho que muchos calvinistas se conviertan (Variat., l. 14, n. 16).

45. Pero antes de terminar este punto, veamos los

lugares de la Escritura en que apoya Calvino su doctrina. Dice que enseña el apóstol Santiago que las gracias entre las cuales la principal es la perseverancia, deben pedírsele á Dios sin dudar obtenerlas : *Postulet autem in fide, nihil hæsitans* (Jac. 1, 6). Jesucristo ha dicho lo mismo : *Omnia quæcumque orantes petitis, credite quia accipietis, et evenient vobis* (Marc. 11, 24). Luego, decia Calvino, aquel obtiene la perseverancia que la pide á Dios creyendo que la recibirá por la promesa divina que no puede faltar. Aunque sea infalible la promesa de Dios de oir á los que le piden, esto no sucede sino cuando pedimos las gracias con todas las condiciones requeridas ; y una de las que exige la oracion eficaz, es la perseverancia en pedir ; pero si no podemos estar ciertos que en lo sucesivo perseveraremos en la oracion, ¿cómo podremos estarlo de perseverar al presente en la gracia? Objeta tambien Calvino lo que decia san Pablo : *Certus sum enim, quia neque mors, neque vita... poterit nos separare a charitate Dei* (Rom. 8, 38 et 39). Aquí no habla el apóstol de una certeza infalible de fe, sino de una simple certeza moral, fundada sobre la misericordia divina, y sobre la buena voluntad que Dios le daba para sufrir toda clase de penalidades, mejor que separarse del amor de Jesucristo.

46. Mas dejemos á Calvino para escuchar lo que dice el concilio de Trento acerca de la certeza enseñada por Calvino con motivo de la perseverancia y de la predestinacion. Sobre el primer punto, dice : *Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum, absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit ; anathema sit* (sess. 6, c. 16). Y sobre la predestinacion se expresa así

(ibid., c. 15): *Si quis dixerit hominem renatum et justificatum, teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero prædestinatorum; anathema sit.* Así es como definió el concilio con la mayor claridad y precision todos los dogmas de fe, que deben creerse contra los errores sostenidos por los novadores. Lo cual se ha dicho contra los sectarios que echan en cara al concilio de Trento el haber decidido las controversias de una manera equívoca, siendo por ello causa de que se perpetuaran en vez de terminarse. Pero declararon mil veces los padres del concilio, que respecto de las cuestiones que entre los teólogos católicos se agitaban, no era su ánimo decidirlas, que solo querian definir lo perteneciente á la fe, y no condenar mas que los errores sostenidos por los pretendidos reformados, cuyo objeto era reformar no las costumbres, sino los antiguos y verdaderos dogmas de la iglesia católica. Por esta razon acerca de las opiniones de nuestros teólogos se explicó el concilio con ambigüedad sin decidir; mas sobre las verdades de fe atacadas por los protestantes, se expresó con la mayor claridad, y sin equívoco; y solo encuentran en él ambigüedades los que no quieren conformarse á sus definiciones. Pero volvamos á la cuestion. Enseña el concilio que nadie puede estar cierto de su predestinacion; y en efecto, si no puede estarlo de su perseverancia en el bien, ¿cómo pudiera tener la otra certeza? Replica Calvino: Pero dice san Juan: *Vitam habetis æternam, qui creditis in nomine Filii Dei* (1 Joan., 5, 13). Luego el que tiene fe en Jesucristo, posee ya la vida eterna. Respóndese á esto, que el que cree en Jesucristo, pero con una fe perfeccionada por la caridad, tiene la vida eterna, no en posesion, sino

en esperanza, como enseña san Pablo: *Spe salvi facti sumus* (Rom., 8, 24), puesto que para obtener la vida eterna, es necesaria la perseverancia en el bien: *Qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit* (Matth., 10, 22). Pero tan inciertos como estamos de nuestra perseverancia, lo estamos tambien de la vida eterna.

47. Objetan los sectarios que la incertidumbre de la salvacion es un objeto de dudas sobre las promesas que ha hecho Dios de salvarnos por los méritos de Jesucristo. Las promesas de Dios son infalibles, por consiguiente no podemos dudar que Dios nos sea fiel, y nos otorgue lo que tiene prometido. Mas de nuestra parte hay que dudar y temer, porque podemos faltar quebrantando sus divinos mandamientos, y perder de este modo la gracia, y entonces no está Dios obligado á cumplir su promesa, antes lo está á castigar nuestra infidelidad: hé aquí por lo que nos exhorta san Pablo (Phil., 2. 12) á obrar nuestra salvacion con temor y temblor. Así que, tan ciertos debemos estar de la salvacion, si somos fieles á Dios, como debemos temer perdernos, si le somos infieles. Pero se nos dice, este temor é incertidumbre turba la paz de nuestra conciencia. ¡Ah! la paz de la conciencia, á que podemos llegar en esta vida, no consiste en creer con certeza que nos salvaremos, porque el Señor no nos ha prometido semejante seguridad; consiste en esperar que nos salvará por los méritos de Jesucristo, si somos solícitos de vivir bien, y si por medio de nuestras oraciones tratamos de obtener el auxilio divino para perseverar en la buena vida. Y tal es la ruina de los herejes, que fiándose en la certeza de la fe respecto de su salvacion se pagan

poco de observar la ley divina, y aun menos de pedir, y no pidiendo permanecen privados de los auxilios divinos, que les son necesarios para vivir bien, y así se pierden. En esta vida que está llena de peligros y de tentaciones, tenemos necesidad de un auxilio contínuo de la gracia, que no se obtiene sin la oracion; por esto nos enseña Dios la necesidad en que estamos de pedir siempre : *Oportet semper orare, et non deficere* (Luc. 18, 1). Pero el que se crea seguro de su salvacion, y que juzgue que la oracion no es necesaria para este fin, se cuidará poco ó nada de pedir, y así se perderá ciertamente. Al contrario, el que está incierto de su eterna felicidad, y teme caer en el pecado y perderse, estará incesantemente atento á encomendarse á Dios que le socorrerá; y de este modo puede esperar obtener la perseverancia y la salvacion. Y hé aquí la sola paz de conciencia que podemos tener en esta vida. Pero cualesquiera que sean los esfuerzos de los calvinistas para encontrar la paz perfecta, creyéndose asegurados de su felicidad eterna jamás podrán llegar allí por el camino emprendido, tanto mas que leemos (Boss. Variat., l. 14, n. 36), que conforme á su doctrina, el sínodo mayor de Dordrect (artículo 12) decidió que el don de la fe (el cual, como ellos dicen, lleva siempre consigo la justificacion presente y futura) no es concedido por Dios mas que á los escogidos. ¿Cómo pues el calvinista ha de estar infaliblemente cierto de pertenecer al número de los escogidos, si no sabe que lo es? Luego al menos por esta razon, no puede menos de vivir incierto acerca de su salvacion.

§ VI.

Dios no puede ser autor del pecado.

48. No podrá menos de estremecerse de horror el que lea las blasfemias que vomitan los sectarios (y principalmente Calvino) sobre la materia de los pecados. Se atreven á decir : 1° que Dios ordena todos los pecados que en el mundo se cometen. Hé aquí lo que escribia Calvino (Inst. l. 3, c. 23, § 7, infra) : *Nec absurdum videri debet, quod dico, Deum non modo primi hominis casum, et in eo posteriorum ruinam prævidisse : sed arbitrio quoque suo dispensasse.* Y en otra parte (ibid , § 39) : *Ex Dei ordinatione reprobis injicitur peccandi necessitas.* Dice 2° que Dios excita al demonio á tentar al hombre : *Dicitur et Deus suo modo agere, quod Satan ipse (instrumentum cum sit iræ ejus) pro ejus nutu atque imperio, se inflectit ad exequenda ejus justa judicia.* Y en el párrafo 5 añade : *Porro Satanæ ministerium intercedere ad reprobos instigandos, quoties huc atque illuc Dominus providentia sua eos destinat.* 3° Que Dios impele al hombre al pecado (l. 1, c. 18, § 5) : *Homo justo Dei impulsu agit quod sibi non licet.* 4° Que Dios obra en nosotros y con nosotros los pecados sirviéndose del hombre como de un instrumento para ejecutar sus juicios (ibid., c. 17, § 5) : *Concedo fures, homicidas*, etc., *divinæ esse providentiæ instrumenta, quibus Dominus ad exequenda sua judicia utitur.* Por lo demas Calvino es deudor de esta bella doctrina á Lutero y á Zuinglio, el primero de los cuales habla así : *Mala opera in impiis Deus operatur ;* y el segundo

(Serm. de Provid., c. 6) : *Quando facimus adulterium, homicidium, Dei opus est auctoris.* En una palabra no se avergüenza Calvino (l. 1, c. 18, § 3) de llamar á Dios el autor de todos los pecados : *Et jam satis aperte ostendi, Deum vocari omnium eorum (peccatorum) auctorem, quæ isti censores volunt tantum ejus permissu contingere* Se lisonjean los sectarios de encontrar en esta falsa doctrina una excusa á sus vicios, diciendo que si pecan, la necesidad es quien á ello les obliga, y que si se condenan, lo hacen necesariamente porque Dios ha predestinado á los condenados al infierno desde el instante de su creacion, error que refutaremos en el párrafo siguiente.

49. La razon alegada por Calvino en favor de esta proposicion execrable, es que Dios no habria podido prever la suerte feliz ó desgraciada de cada uno de nosotros, si no hubiera determinado por un decreto las acciones buenas ó malas que debiamos hacer en el curso de la vida : *Decretum quidem horribile fateor; inficiari tamen nemo poterit, quin præsciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo ; et ideo præsciverit, quia decreto suo sic ordinaverat.* Pero una cosa es prever, y otra determinar de antemano los pecados de los hombres. Sin duda que Dios, cuya inteligencia es infinita, conoce y abarca todas las cosas futuras, y por consiguiente todas las faltas que cada hombre cometerá; pero entre estas cosas, la presciencia de Dios toca á las unas como debiendo realizarse segun un decreto positivo, y á las otras como debiendo acaecer por pura permision; pero ni el decreto, ni la permision dañan á la libertad del hombre, puesto que Dios previendo estas obras buenas ó malas, las preve todas como hechas libremente. Hé

aquí el argumento que hacen los sectarios : Si Dios ha previsto el pecado de Pedro, no puede ser que se engañe en su prevision; será pues preciso, llegado el tiempo previsto, que Pedro cometa necesariamente el pecado. Pero se equivocan diciendo que Pedro pecará *necesariamente;* pecará infaliblemente, porque Dios lo ha previsto, y no puede engañarse en su prevision; pero no pecará necesariamente, porque si falta, su pecado será un efecto libre de su malicia, que Dios no hará mas que permitir, para no privarle de la libertad que le ha dado.

50. Veamos ahora en qué absurdos se caeria admitiendo las proposiciones de los sectarios. 1° Dicen que Dios por justos fines ordena y quiere los pecados que cometen los hombres. Pero ¿quién puede resistir á la evidencia de las Escrituras que nos declaran que Dios, lejos de querer el pecado, le odia soberanamente, y no puede verlo sin horror, y que al contrario quiere nuestra santificacion? *Quoniam non Deus volens iniquitatem tu es* (Psal. 5, 5). *Odio sunt Deo impius et impietas ejus* (Sap. 14, 9). *Mundi sunt oculi tui, ne videas malum; et respicere ad iniquitatem non poteris* (Habac. 1, 13). Ahora bien, asegurándonos Dios que no quiere el pecado, sino que le detesta y prohibe, ¿cómo pueden decir los sectarios que este mismo Dios contrario á sí mismo, quiere el pecado y lo decreta de antemano? Aquí se propone Calvino á sí propio esta dificultad, y dice : *Objiciunt : si nihil eveniat, nisi volente Deo, duas esse in eo contrarias voluntates, quia occulto consilio decernat, quæ lege sua palam vetuit, facile diluitur* (l. 1, c. 16, § 3). Aprendamos ahora de él cómo se explica esta contrariedad de voluntad en Dios. La dificultad,

dice, se resuelve con la respuesta que dan los ignorantes cuando se les pregunta sobre algun punto difícil: *Non capimus*. Pero la verdadera respuesta consiste en que la suposicion de Calvino es enteramente falsa, porque Dios jamás puede querer lo que nos prohibe, y lo que es el objeto de su aversion. El mismo Melancthon dijo contra Lutero en su confesion de Ausburgo: *Causa peccati est voluntas impiorum, quæ avertit se a Deo.*

51. 2º Dicen que excita Dios al demonio á tentar al hombre, y que él mismo le tienta é impele al pecado. No se comprende cómo puede ser esto, puesto que Dios nos prohibe consentir en nuestros apetitos desordenados, *Post concupiscentias tuas non eas* (Eccli. 18, 30); y que nos manda huir del pecado como de una serpiente: *Quasi a facie colubri fuge peccata* (Eccle. 21, 2). San Pablo nos exhorta á revestirnos de las armas de Dios, tales como la oracion, á fin de resistir á las tentaciones del demonio: *Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli* (Eph. 6, 11). San Estevan echaba en cara á los judíos que resistian al Espíritu-Santo. Pero si fuera cierto que Dios nos incitase al pecado, pudieran los judíos haber respondido á san Estevan: nosotros no resistimos al Espíritu-Santo; al contrario obramos por inspiracion suya, y por la misma te apedreamos. Jesucristo nos ha mandado pedir á Dios, que no nos permita vernos expuestos á ocasiones peligrosas que arrastrarian nuestra caida: *Et ne nos inducas in tentationem*. Ahora bien, si Dios empeña al demonio á que nos tiente, si él mismo lo hace, y nos impele al pecado, y decreta que pequemos, ¿cómo puede ser que nos imponga la obligacion de huir del pecado, de resistirle, y pedir á Dios que nos libre de tentacio-

nes? Supongamos que está determinado en los decretos de Dios que Pedro tendrá tal tentacion, y que será de ella vencido, ¿cómo podrá pedir á Dios que le libre de dicha tentacion, y cambie su decreto? No, Dios no excita al demonio á tentar á los hombres; no hace mas que permitirle á fin de probar á sus servidores. Cuando el demonio procura seducirnos comete una accion impía; es pues imposible que Dios tome empeño en esta obra: *Nemini mandavit* (Deus) *impie agere* (Eccli. 15, 21). Antes bien, en todas las tentaciones nos presenta Dios, y nos da los auxilios suficientes para resistir; y nos protesta que jamás permitirá seamos tentados en mas de lo que podemos: *Fidelis Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis* (1 Cor. 10, 13). Pero, dicen, no leemos en muchos lugares de la Escritura que Dios tentó á los hombres: *Deus tentavit eos* (Sap 3, 5). *Tentavit Deus Abraham* (Gen. 22, 1). Esto tiene necesidad de explicacion: el demonio tienta á los hombres para hacerles caer en el pecado; pero Dios no los tienta sino para probarlos; así es como lo hizo con Abraham, y lo hace todos los dias con sus fieles servidores: *Deus tentavit eos, et invenit illos dignos se* (Sap. 3, 5). Por lo demas, Dios no solicita al hombre para el pecado, como lo hace el diablo: *Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat* (Jac. 1, 13).

52. 3º El Señor ha dicho: *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint* (1 Joan. 4, 1). En consecuencia estamos obligados á examinar las determinaciones que debemos tomar, y los consejos que se nos dan, aun respecto de las cosas que á primera vista nos parezcan buenas y santas, porque sucede muchas veces que lo que creemos ser una inspiracion de

Dios, no es mas que una instigacion del demonio para perdernos. Pero, segun Calvino, siendo el espíritu quien nos mueve ya bueno, ya malo, no estamos obligados á mas exámen, porque ambos vienen de Dios que quiere que hagamos el bien y el mal que nos inspira. Hacen muy mal los sectarios en decir que las Escrituras deben entenderse segun la razon privada, puesto que hágase lo que se hiciere, cualquiera error ú herejía que resultare de una falsa interpretacion, todo lo inspira Dios.

53. 4° Aparece claro de toda la Escritura que Dios está mas propenso á usar de misericordia y de perdon, que á ejercer su justicia castigando : *Universæ viæ Domini misericordia, et veritas* (Psal. 24, 10). *Misericordia Domini plena est terra* (Psal. 55, 1). *Miserationes ejus super omnia opera ejus* (Psal. 144, 9). *Superexaltat autem misericordia judicium* (Jac. 2, 13). La misericordia de Dios superabunda tanto respecto del justo, como del pecador; y para convencernos del gran deseo que tiene de vernos practicar el bien, y conseguir la salvacion, basta con estas palabras tantas veces repetidas en el Evangelio : *Petite et accipietis* (Joan. 16, 24). *Petite, et dabitur vobis* (Matth. 7, 7). A todos ofrece sus tesoros, la luz, el amor divino, la gracia eficaz, la perseverancia final y la salvacion eterna. Dios es fiel y no puede faltar á sus promesas. El que se pierde, se pierde por su culpa. Hay pocos escogidos, dice Calvino, y estos son Beza y sus discípulos; todos los demas son unos réprobos, sobre los cuales Dios ejerce únicamente su justicia, pues los ha predestinado al infierno, y por esto les priva de toda gracia y los impele al pecado. Así, pues, segun Calvino, es preciso figurarnos, no un Dios

misericordioso, sino un Dios tirano, ¿qué digo? un Dios mas cruel é injusto que todos los tiranos, puesto que (segun él) quiere que los hombres pequen, para atormentarlos eternamente. Añade Calvino que Dios obra de esta manera á fin de ejercer su justicia. Pero ¿no es precisamente de este temple la crueldad de los tiranos que desean caigan sus súbditos en alguna falta, á fin de buscar suplicios con que castigarlos, y saciar su crueldad?

54. 5° Estando el hombre precisado á pecar puesto que Dios quiere que peque, y que á ello le excita, es una injusticia castigarle; porque en semejante caso no tiene libertad, y por consiguiente no hay pecado, Todavía mas, siguiendo el hombre la voluntad de Dios que quiere que peque, merece una recompensa por haber obedecido á la voluntad divina : ¿cómo cabe que Dios le castigue para ejercer su justicia? Alega Beza estas palabras del apóstol : *Qui* (Deus) *operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ* (Eph. 1, 11); y dice : Si todo se hace por la voluntad de Dios, lo mismo sucede con los pecados. No es así, Beza padece un error : todo se hace por la voluntad de Dios, excepto el pecado. Dios no quiere el pecado, ni la perdicion de nadie : *Numquid voluntatis meæ est mors impii, dicit Dominus* (Ezech. 18, 23)? *Nolens aliquos perire* (2 Petr. 3, 9). Al contrario su voluntad es que todos los hombres se santifiquen : *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra* (1 Thes. 4, 3).

55. 6° Dicen los sectarios que el mismo Dios obra con nosotros el pecado, y se sirve de nosotros como de un instrumento para cometerle; por eso (como dejamos observado al principio de este párrafo) no se avergüen-

za Calvino de llamar á Dios autor del pecado. El concilio de Trento condenó semejante doctrina (sess. 6, canon 6) : *Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie, et per se, adeo ut sit proprium ejus opus, non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli : anathema sit.* Si es cierto que Dios es autor del pecado, puesto que lo quiere, que nos excita á cometerlo, y que lo comete con nosotros, ¿cómo es que el hombre peca y Dios no? Esta dificultad se le propuso á Zuinglio, que no habiendo sabido qué responder, se encolerizó y dijo : *De hoc ipsum Deum interroga, ego enim ei non fui a consiliis.* El mismo argumento se le hace á Calvino : ¿Cómo puede condenar Dios á los hombres que no son mas que los ejecutores del pecado, siendo él mismo quien lo hace por medio de ellos? porque en materia de acciones malas no es al instrumento á quien se culpa, sino al agente. Luego si el hombre no peca mas que como instrumento de Dios, no es el hombre el culpable, sino el mismo Dios. Responde Calvino que no puede comprender esto nuestro entendimiento carnal : *Vix capit sensus carnis* (inst., l. 1, c. 18, § 1). Algunos sectarios dicen que para Dios no hay pecado, sí solo para el hombre á causa del mal fin que se propone; que Dios al contrario, lleva un buen fin, el de ejercer su justicia, castigando al pecador por la falta cometida. Pero esta respuesta no excusaria á Dios de pecado, porque segun Calvino, predestina al hombre por un decreto, no solamente á cometer la accion del pecado, sino tambien á ejecutarla con una voluntad perversa, sin lo cual no podria castigarle; es pues Dios verdaderamente autor

del pecado, y peca él mismo realmente. Zuinglio (serm. de Prov., c. 5) da otra razon y dice que el hombre peca porque obra contra la ley, y que Dios no peca porque no está sujeto á ley alguna; pero el mismo Calvino rechaza esta razon como inepta, diciendo (inst., l. 3, c. 23, § 2): *Non fingimus Deum ex legem;* y con razon, porque aunque nadie pueda imponer ley á Dios, tiene sin embargo por regla su justicia y su bondad. Así pues, como el pecado se opone á la ley natural, opónese tambien á la bondad de Dios. Pero una vez que, á decir del calvinista, todo lo que hace el hombre, sea bueno ó malo, lo hace por necesidad, porque Dios es quien lo obra todo, si alguno le castigase duramente, y dijera para excusarse: *no soy yo quien te maltrata,* es Dios quien me impele, y me obliga á hacerlo, quisiera saber si el calvinista fiel á la doctrina de su maestro recibiria esta excusa, ó si no le diria mejor con indignacion: No, no es Dios quien me hiere, eres tú que procuras satisfacer el odio que me tienes. ¡Desgraciados herejes, que conociendo bien su error, no se ciegan sino porque así les place!

56. Para probar que Dios quiere, manda y hace el pecado nos oponen los sectarios muchos pasajes; y en primer lugar el texto de Isaías (45, 7): *Ego Dominus... faciens pacem, et creans malum.* Responde Tertuliano: *Mala dicuntur et delicta, et supplicia:* Dios hace los suplicios, mas no los pecados; puesto que añade: *Malorum culpæ diabolum, malorum pœnæ Deum.* En la rebelion de Absalon contra David quiso Dios el castigo del padre, y no el pecado del hijo. Pero está escrito (2 Reg. 16, 10): *Dominus præcepit Semei, ut malediceret David.* En Ezequiel (14, 9): *Ego Dominus decepi prophe-*

tam illum. En los Salmos (104, 25) : *Convertit cor eorum, ut odiret populum ejus.* Y en san Pablo (2 Thess. 2, 10) : *Mittet Deus illis operationem erroris, ut credant mendacio.* Es pues manifiesto, dicen, que Dios manda y hace el pecado. Pero aquí no quieren los sectarios distinguir la voluntad de Dios, de la permision : permite Dios para los justos fines que se propone, que se engañen los hombres y caigan en el pecado, ya para castigo de los impíos, ya para provecho de los buenos; pero no quiere ni hace el pecado. Dice Tertuliano (l. adv. Hermog.) . *Deus non est mali auctor, quia non effector, certe permissor.* San Ambrosio (l. de Parad., c. 5) : *Deus operatur quod bonum est, non quod malum.* Y san Agustin (Ep. 105 ad Sixtum.) : *Iniquitatem damnare novit ipse, non facere.*

§ VII.

Jamás predestinó Dios á ningun hombre á la condenacion, sin atender á su pecado.

57. La doctrina de Calvino es enteramente contraria á esta. Pretende que Dios ha predestinado un gran número de hombres á la condenacion, no por sus pecados, sino únicamente por su beneplácito. Hé aquí cómo habla (Inst., l. 1, c. 21, § 5) : *Aliis vita æterna, aliis damnatio æterna, præordinatur; itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem prædestinatum dicimus.* Y no asigna otra razon de semejante predestinacion mas que la voluntad de Dios (Ibid., § 11) : *Neque in aliis reprobandis aliud habebimus, quam ejus voluntatem.* Esta doctrina es de todo el

gusto de los herejes, porque á su sombra se toman la licencia de cometer todos los pecados que les place sin remordimientos ni temor, descansando en su famoso dilema : Si estoy predestinado, me salvaré, cometa los crímenes que cometiere; y si al contrario estoy reprobado, me condenaré, haga las buenas obras que hiciere. Pero refiérese que un médico destruyó este falso raciocinio con una bella respuesta. Lo habia oido hacer á un hombre de mala conducta, á quien alguno reprendia entonces por sus desórdenes. Acaeció que habiendo caido enfermo aquel hombre perverso (el landgrave Luis), mandó llamar á este mismo médico para que cuidase de su curacion. Fue el médico á buscarle, y como el landgrave le suplicase tuviera la bondad de curarle, acordándose entonces de lo que en otra ocasion habia respondido el enfermo cuando se le advertia reformara sus costumbres, le dirigió estas palabras : Luis, ¿de qué puede serviros mi arte? Si es llegada la hora de vuestra muerte, morireis á pesar de todos mis remedios ; si al contrario, no ha cumplido el plazo, vivireis independientemente de mis cuidados. Entonces replicó el enfermo : Señor médico, yo os ruego encarecidamente me asistais cuanto esté de vuestra parte, antes que venga la muerte, porque puede suceder que vuestros remedios me curen ; pero sin ellos, moriré infaliblemente. El médico que era un hombre discreto, le replicó : Si creeis deber acudir á mi arte para conservar la salud del cuerpo, ¿porqué descuidais recobrar la vida del alma por medio de la confesion? Persuadido el landgrave con esta respuesta se confesó, y convirtió sinceramente.

58. Pero demos á Calvino una respuesta directa :

Escucha, Calvino, si estás predestinado á la vida eterna, y á obrar tu salvacion, es en virtud de las buenas obras que hicieres; y al contrario, si estás destinado al infierno, es únicamente por tus pecados, y no por la pura voluntad de Dios, como osas decirlo con execrable blasfemia. Deja pues de pecar, haz buenas obras y te salvarás. Calvino faltó á la verdad cuando dijo que Dios ha criado un gran número de hombres para el infierno; siendo como son demasiado terminantes y numerosos los pasajes de la Escritura, en los cuales declara Dios su voluntad de salvar á todos los hombres. Empecemos por el texto de san Pablo (1 Tim. 2, 4): *Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Que Dios quiera salvar á todos los hombres, es, dice san Próspero, una verdad que todo fiel debe confesar y creer firmemente; y da la razon de esto diciendo: *Sincerrissime credendum atque profitendum est, Dominum velle omnes homines salvos fieri, siquidem Apostolus (cujus hæc sententia est) sollicite præcipit, ut Deo pro omnibus supplicetur* (Resp. ad 2 object. Vincent): El argumento no tiene réplica, puesto que habiendo dicho primero el apóstol: *Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes... pro omnibus hominibus...*, añade en seguida: *Hoc enim bonum est, et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri.* No exige el apóstol que se pida por todos los hombres, sino porque quiere Dios á todos salvarlos. San Juan Crisóstomo (In 1 Tim. 2, hom. 7) recurrió al mismo raciocinio: *Si omnes ille vult salvos fieri, merito pro omnibus oportet orare. Si omnes ipse salvos fieri cupit, illius et tu concorda voluntati.* Nótese tambien lo que el mismo apóstol dice del Salvador: *Christus Jesus,*

qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus (1 Tim. 2, 6). Si Jesucristo quiso rescatar á todos los hombres, claro es que á todos ha querido salvarlos.

59. Pero, dice Calvino, Dios ha previsto de una manera cierta las obras buenas y malas de cada hombre en particular; si pues ya ha dado el decreto de condenar á alguno al fuego eterno en consideracion de sus pecados, ¿cómo puede decirse que quiere la salvacion de todos? Se responde con san Juan Damasceno, santo Tomás de Aquino, y todos los doctores católicos, que respecto de la reprobacion de los pecadores es preciso distinguir la prioridad de tiempo, y la de órden ó razon: en cuanto á la primera el decreto divino es anterior al pecado del hombre, pero relativamente á la prioridad de órden, es anterior el pecado al decreto divino, porque Dios no destinó un gran número de pecadores al infierno, sino por haber previsto sus pecados. Se enseña despues que el Señor quiere salvar á todos los hombres con una voluntad antecedente propia de su bondad; pero que quiere condenar á los reprobados con una voluntad consiguiente, que dice relacion á sus pecados. Hé aquí cómo se expresa san Juan Damasceno: *Deus præcedenter vult omnes salvari, ut efficiat nos bonitatis suæ participes ut bonus; peccantes autem puniri vult ut justus* (l. 2 de Fide orthod., c. 2). Lo mismo dice santo Tomás: *Voluntas antecedens est, qua* (Deus) *omnes homines salvos fieri vult... Consideratis autem omnibus circunstantiis personæ, sic non invenitur de omnibus bonum esse quod salventur; bonum enim est eum qui se præparat, et consentit, salvari, non vero nolentem, et resistentem... Et hæc dicitur voluntas consequens, eo quod præsupponit præscientiam operum,*

non tanquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti (c. 6 Joan., lect. 4).

60. Tambien hay un gran número de otros textos que vienen al apoyo de esta verdad; y no puedo dispensarme de referir algunos: *Venite ad me omnes* (dice el Señor) *qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos* (Matth. 11, 28). Venid todos los que gemís bajo el peso de vuestras iniquidades, y yo os aliviaré de los males que os habeis hecho á vosotros mismos. Si á todos los hombres invita al remedio, claro es que tiene voluntad sincera de salvarlos á todos. Dice san Pedro: *Patienter agit propter nos, nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti* (2 Petr. 3, 9). Nótense estas palabras, *omnes ad pœnitentiam reverti;* Dios no quiere la condenacion de nadie, ni aun de los pecadores, mientras aun viven, pero quiere que todos se arrepientan de sus faltas y obren su salvacion. Leemos tambien estas palabras de David: *Quoniam ira in indignatione ejus, et vita in voluntate ejus* (Psal. 29, 5). Hé aquí cómo explica san Basilio este pasaje: *Et in voluntate ejus, quid ergo dicit? Nimirum quod vult Deus omnes vitæ fieri participes.* Por muchos y enormes que sean nuestros pecados, no quiere Dios nuestra perdicion, sino que vivamos. Y el libro de la sabiduría dice (cap. 11, 25): *Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.* Y poco mas adelante en el versículo 27: *Parcis autem omnibus, quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas.* Si Dios ama á todas sus criaturas, y especialmente á las almas, si está pronto á perdonar á los que se arrepienten de sus pecados, ¿cómo puede caber en la imaginacion que los cria para verlos sufrir eternamente en el infierno? No, la volun-

tad de Dios no es que nos perdamos, sino que obremos nuestra salvacion; y cuando ve que nos obstinamos por nuestros pecados en correr á la muerte eterna, afectado de nuestra desgracia, nos pide de alguna manera que tengamos piedad de nosotros mismos: *Et quare moriemini, domus Israel? revertimini, et vivite* (Ezech. 33, 11). Como si dijera: Pobres pecadores, ¿y porqué quereis condenaros? Volved á mí, y encontrareis la vida que habeis perdido. Así, viendo nuestro divino Salvador la ciudad de Jerusalen, y considerando las desgracias que los judíos iban á atraer sobre sí por la muerte injusta que debian hacerle sufrir, se puso á llorar de compasion: *Videns civitatem, flevit super illam* (Luc. 19, 41). Declara Dios en otro lugar que no quiere la muerte, sino la vida del pecador: *Nolo mortem morientis* (Ezech. 13, 32). Y poco despues lo confirma con juramento: *Vivo ego, dicit Dominus Deus, nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua, et vivat* (Ezech. 33, 11).

61. Decir, despues de tan brillantes testimonios de la Escritura, que no quiere Dios la salvacion de todos los hombres, es, dice el docto Petavio, hacer injuria a la divina misericordia, y sutilizar los decretos de fé: *Quod si ista scripturæ loca, quibus hanc suam voluntatem tam illustribus ac sæpe repetitis sententiis, imo lacrymis, ac jurejurando, testatus est Deus, calumniari licet, et in contrarium detorquere sensum ut præter paucos genus humanum omne perdere statuerit, nec eorum servandorum voluntatem habuerit, quid est adeo disertum in fidei decretis, quod simul ab injuria, et cavillatione, tutum esse possit* (Theol., t. 1, l. 10, c. 15, n. 5)? Segun el cardenal Sfondrati, decir que Dios no

quiere la salvacion mas que de un corto número de hombres, y que por un decreto absoluto quiere condenar á todos los otros, despues de haber proclamado cien veces que á todos quiere salvarlos, es hacer de él un Dios de teatro que dice una cosa y desea otra: *Plane qui aliter sentiunt, nescio an ex Deo vero Deum scenicum faciant* (Nodus præd., part. 1, § 1). Pero todos los santos padres griegos y latinos convienen en decir que Dios quiere sinceramente la salvacion de todos los hombres. En el lugar citado refiere Petavio pasajes de san Justino, de san Basilio, de san Gregorio, de san Cirilo, de san Juan Crisóstomo y de san Metodio. Veamos lo que dicen los padres latinos. San Gerónimo (comment. in c. 1 ad Eph.): *Vult* (Deus) *salvare omnes; sed quia nullus absque propria voluntate salvatur, vult nos bonum velle, ut cum voluerimus, velit in nobis et ipse suum implere consilium.* San Hilario dice (ep. ad Aug.): *Omnes homines Deus salvos fieri vult, et non eos tantum qui ad sanctorum numerum pertinebunt, sed omnes omnino, ut nullus habeat exceptionem.* San Paulino se expresa así (ep, 24 ad Sever., n. 9): *Omnibus dicit Christus, venite ad me, etc.; omnem enim quantum in ipso est, hominem salvum fieri vult, qui fecit omnes.* Y san Ambrosio (l. de lib. Parad., c. 8): *Etiam circa impios suam ostendere debuit voluntatem, et ideo nec proditorem debuit prætere, ut adverterent omnes, quod in electiones etiam proditoris sui salvandorum omnium prætendit... et quod in Deo fuit, ostendit omnibus, quod omnes voluit liberare.* Por no ser demasiado largo, omito todos los demas testimonios de los padres, que pudiera reunir. Pero que Dios quiera sinceramente por su parte salvarnos á todos, es una cosa (segun observa Petrocoreso) de la

cual no nos permite dudar el precepto de la esperanza; porque si no estuvieramos ciertos de que Dios quiere salvar á todos los hombres, nuestra esperanza no seria firme y segura como la llama san Pablo *anchoram tutam ac firmam* (Hebr. 6, 18 et 19), sino debil y vacilante: *Qua fiducia* (estas son las palabras de Petrocoreso) *divinam misericordiam sperare poterunt homines, si certum non sit quod Deus salutem omnium eorum velit* (Theol., t. 1, c. 3, q. 4)? Esta razon es concluyente: solo está aquí indicada; mas yo la he desarrollado extensamente en mi libro de la oracion (Gran Mezzo dalla Preghiera, par. 2, c. 4).

62. Replica Calvino que á consecuencia del pecado de Adan, todo el género humano es una *masa condenada;* y que así no hace Dios perjuicio á los hombres queriendo salvar solo á un corto número y condenar á todos los demas, no por sus propios pecados, sino por el de Adan. Respondemos que precisamente es á esta *masa condenada* á la que Jesucristo vino á salvar con su muerte: *Venit enim Filius hominis salvare quod perierat* (Matth. 18, 11). Este divino Redentor no ofreció su muerte solo por los hombres que debian salvarse, sino por todos sin excepcion: *Qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus* (1 Tim. 2, 6). *Pro omnibus mortuus est Christus,* etc. (1 Cor. 5, 15). *Speramus in Deum vivum, qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium* (1 Tim. 4, 10). Prueba el apóstol que todos los hombres estaban muertos por el pecado, y que Cristo murió por todos: *Charitas enim Christi urget nos... Quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt* (2 Cor. 5, 14). Por eso dice santo Tomás (ad 1 Tim. 2, lect. 1). *Christus Jesus est media-*

tor Dei, et hominum, non quorumdam, sed inter Deum et omnes homines: et hoc non esset, nisi vellet omnes salvare.

63. Pero si Dios quiere salvar á todos los hombres, y si Jesucristo ha muerto por todos, ¿porqué (pregunta san Juan Crisóstomo) no se salvan todos los hombres? Porque (responde el santo doctor) todos no quieren conformarse á la voluntad de Dios que á todos quiere salvarlos, pero sin forzar la voluntad de ninguno: *Cur igitur non omnes salvi fiunt, si vult* (Deus) *omnes salvos esse? Quoniam non omnium voluntas illius voluntatem sequitur; porro ipse neminem cogit* (hom. 43 de Longitud. præm.): Dice san Agustin: *Bonus est Deus; justus est Deus; potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest quemquam sine malis meritis damnare, quia justus est* (l. 3 contra Julian., c. 18). Confiesan los mismos centuriadores de Magdeburgo, hablando de los réprobos, que los santos padres enseñan unánimemente que Dios no predestina á los pecadores al infierno, sino que los condena en virtud de la presciencia que tiene de sus pecados: *Patres nec prædestinationem in eo Dei, sed præscientiam solum admiserunt.* (Centuriat. 102, c. 4). Replica Calvino que aun cuando Dios predestina á muchos hombres á la muerte eterna, sin embargo no ejecuta la pena hasta despues de su pecado; por eso quiere Calvino que primero predestine Dios á los réprobos al pecado, á fin de que pueda despues castigarlos con justicia. Pero si es una injusticia condenar al inocente infierno, ¿no lo seria aun mas escandalosa predestinarle al pecado, á fin de poderle en seguida imponer una pena? *Major vero injustitia* (escribe san Fulgencio), *si lapso Deus retribuit*

pœnam, quem stantem prædestinasse dicitur ad ruinam (l. 1 ad Monim., c 24).

64. Es una verdad incontestable que los que se pierden, no es mas que por su negligencia, pues como enseña santo Tomás, el Señor á todos concede la gracia necesaria para salvarse : *Hoc ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem* (q. 14 de Verit., art. 11 ad 1). Y en otro lugar sobre el texto de san Pablo : *qui vult omnes homines salvos fieri,* dice : *Et ideo gratia nulli deest, sed omnibus* (*quantum in se est*) *se communicat* (in epist. ad Hebr., c. 12, lect. 3). Esto es precisamente lo que en otro tiempo decia Dios por boca del profeta Oseas, que si nos perdemos, es únicamente por nuestra culpa, puesto que encontramos en Dios todo el auxilio que es necesario para no perdernos : *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum* (Os. 13, 9). Por eso nos enseña el apóstol san Pablo que no sufre Dios seamos tentados en mas de lo que podemos : *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis* (1 Cor. 10, 13). Ciertamente seria una iniquidad y crueldad, dicen san Agustin y santo Tomás, que obligase Dios á los hombres á observar sus preceptos, sabiendo que no pueden cumplirlos : *Peccati reum* (escribe san Agustin) *tenere quemquam, quia non fecit quod facere non potuit, summa iniquitas est* (de Anima, l. 2, c. 12, n. 17). Y santo Tomás dice : *Homini imputatur ad crudelitatem, si obliget aliquem per præceptum ad id quod implere non possit; ergo de Deo nullatenus est æstimandum* (in 2 sent., dist. 28, Q. 1, art. 3). Una cosa es, prosigue el santo, cuando, *ex ejus negligentia est, quod gratiam non habet, per quam potest servare mandata* (Q. 14 de

Verit., art. 14 ad 2). Negligencia que consiste en no querer aprovecharse al menos de la gracia remota de la oracion, con la cual podemos obtener la próxima para observar los preceptos, como enseña el concilio de Trento : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis* (ses. 6, c. 13).

65. Concluyamos diciendo con san Ambrosio, que el Salvador ha manifestado claramente su gran misericordia hácia todos los hombres, ofreciéndoles el remedio suficiente para obrar su salvacion, por culpables y debilitados que esten por el pecado : *Omnibus opem sanitatis detulit... ut Christi manifesta in omnes prædicetur misericordia, qui omnes homines vult salvos fieri* (l. 2 de Abel., c. 3). ¿Y qué cosa mas feliz puede suceder á un enfermo, dice san Agustin, que tener en su mano la vida, en el hecho de estarle ofrecido el remedio para curarse cuando quiera? *Quid enim te beatius, quam ut tanquam in manu tua vitam, sic in voluntate tua sanitatem habeas* (Tract. 12 in Joan. circa finem)? Por eso añade san Ambrosio en el lugar citado que el que se pierde él mismo es causa de su muerte, despreciando tomar el remedio que le está preparado : *Quicumque perierit, mortis suæ causam sibi adscribat, qui curari noluit, cum remedium haberet.* Y esto porque dice san Agustin, el Señor cura á todos los hombres, y los cura perfectamente cuanto está de su parte, pero no lo hace con quien rehusa el remedio : *Quantum in medico est, sanare venit ægrotum... Sanat omnino ille, sed non sanat invitum* (Tract. 12 in Joan. circa finem). En fin san Isidoro de Pelusa dice que Dios quiere en toda forma ayudar á los pecadores á que se salven ; de

suerte que en el dia del juicio no hallarán excusa para evitar su condenacion : *Etenim serio, et omnibus modis (Deus) vult eos adjuvare, qui in vitio voluntantur, ut omnem eis excusationem eripiat* (Pel., l. 2, ep. 270).

66. PRIMERA OBJECION. — Pero á todas estas pruebas opone Calvino en primer lugar muchos textos en donde se dice que el mismo Dios endurece á los pecadores, y los ciega á fin de que no vean el camino que conduce á la salvacion : *Ego indurabo cor ejus* (Exod. 4, 21). *Excœca cor populi hujus... ne forte videat* (Is. 6, 10). Responde san Agustin que endurece Dios el corazon de los culpables obstinados, no dándoles malicia, sino dejando de concederles la gracia de que se han hecho indignos : *Indurat subtrahendo gratiam, non impendendo malitiam* (Ep. 194 al 105 ad Sixtum). Y en el mismo sentido se dice que Dios los ciega : *Excæcat Deus deserendo, et non adjuvando* (Tract. 53 in Joan.). Sin embargo una cosa es endurecer y cegar á los hombres, y otra permitir (por justos fines, como Dios lo hace) su obstinacion y ceguedad. Lo mismo se responde respecto de lo que dijo san Pedro á los judíos, cuando les echó en cara la muerte de Jesucristo *Hunc definito consilio, et præscientia Dei traditum... interemistis* (Act. 2, 23 et seq). Luego, dicen los sectarios, era él designio de Dios que los judíos diesen muerte al Salvador. Es cierto que Dios decretó muriese Jesucristo para la salvacion del mundo, pero no hizo mas que permitir el pecado de los judios.

67. SEGUNDA OBJECION. — Opone Calvino lo que escribe san Pablo á los romanos (9, 11 et seq.) : *Cum enim nondum aliquid boni egissent, aut mali (ut secundum electionem Dei maneret), non ex operibus, sed ex*

vocante dictum est ei, quia mayor serviet minori sicut scriptum est : Jacob dilexi, Esau odio habui. Opone tambien estas palabras que siguen en el mismo capítulo : *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.* Y estas otras : *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat.* Y en fin estas : *An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud vas in honorem, aliud vero in contumeliam?* Pero no veo qué es lo que puede inferir Calvino de estos pasajes en favor de su errónea doctrina. Dice el texto del apóstol : *Jacob dilexi, Esau odio habui,* despues de haber expresado : *Cum enim nondum aliquid boni egissent, aut mali;* ¿cómo es pues que Dios aborrece á Esau antes de que hubiese hecho el mal? Hé aquí la respuesta que da san Agustin (l. 1 ad Simplic., c. 2) : *Deus non odit Esau hominem, sed odit Esau peccatorem.* Puesto que no depende de nuestra voluntad el obtener misericordia, sino de la bondad divina; que Dios deje en su iniquidad á algunos pecadores obstinados, y que de ellos haga vasos de ignominia; y que al contrario, use de misericordia hácia otros, y que de ellos haga vasos de honor; esto es lo que nadie puede negar. Ningun pecador tiene derecho de gloriarse, si Dios usa de misericordia hacia él; como ni puede quejarse de que Dios no le da las gracias que á otros concede : *Auxilium* (dice san Agustin) *quibuscumque datur, misericorditer datur; quibus autem non datur, ex justitia non datur* (lib. de Corrept et Grat., c. 5, et 6 al. 11). En esto es necesario adorar los juicios de Dios y exclamar con el mismo apóstol : *O altitudo divitiarum sapientiæ, et scientiæ Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus* (Rom. 11, 33)! Pero esta doc-

trina no agrada á Calvino, que quiere que Dios predestine á los hombres al infierno, y que por lo mismo al pecado. No, dice san Fulgencio (l. 1 ad Monim., c. 16): *Potuit Deus prædestinare quosdam ad gloriam, quosdam ad pœnam; sed quos prædestinavit ad gloriam, prædestinavit ad justitiam; quos prædestinavit ad pœnam, non prædestinavit ad culpam.* Algunas personas atribuyeron este error á san Agustin, lo que dió lugar á que Calvino dijese : *Non dubitabo cum Augustino fateri, voluntatem Dei esse rerum necessitatem* (l. 3, c. 21, § 7) aludiendo á la necesidad en que suponia al hombre de hacer el bien ó el mal. Pero san Próspero justifica suficientemente á su maestro san Agustin, cuando dice: *Prædestinationem Dei sive ad bonum, sive ad malum, in hominibus operari, ineptissime dicitur* (In libell. ad capit. Gallor., c. 6) Los padres del concilio de Orange disculpan igualmente á este gran doctor por medio de la definicion siguiente : *Aliquos ad malum divina potestate prædestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam sint qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.*

68. Tercera objecion. — ¿Pero vosotros los católicos, dice Calvino, no enseñais que Dios, en virtud del soberano dominio que tiene sobre todas las criaturas, puede por un acto positivo excluir á algunos hombres de la vida eterna, lo cual ne es otra cosa que la *reprobacion negativa* sostenida por vuestros teólogos? Una cosa es rehusar á algunos hombres la vida eterna, y otra condenarlos á la muerte eterna; así como de parte de un príncipe no es lo mismo excluir de su mesa á algunos de sus súbditos y condenarlos á prision. Por otra parte, tan lejos está que nuestros teólogos defien-

dan dicha opinion, que al contrario, de ninguna manera la aprueban la mayor parte de ellos. Y en verdad que no veo cómo semejante exclusion positiva de la vida eterna pueda componerse con las Escrituras que dicen: *Diligis enim omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti* (Sap. 11, 25). *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum* (Os. 12, 9). *Numquid voluntatis meæ est mors impii, dicit Dominus Deus et non ut convertatur à viis suis et vivat* (Ezech. 18, 23). Y en otro lugar jura el Señor que no quiere la muerte, sino la vida del pecador. *Vivo ego, dicit Dominus Deus, nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a vita sua, et vivat* (Ezech. 33, 11). *Venit enim Filius hominis salvare quod perierat* (Matth. 18, 11). *Qui omnes homines vult salvos fieri* (1 Tim. 2, 4). *Qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus* (Ib. v. 6).

69. Despues que el Señor declara en tantos lugares que quiere la salvacion de todos los hombres, aun de los impíos, ¿cómo puede decirse que excluye á muchos de la gloria por un decreto positivo, no en virtud de sus deméritos, sino únicamente por su beneplácito? Tanto mas que esta exclusion positiva encierra necesariamente, al menos con una necesidad de consecuencia, su condenacion positiva; porque segun el orden establecido por Dios, no hay medio entre la exclusion de la vida eterna y el destino à la muerte eterna. Y no se diga que por el pecado original pertenecen todos los hombres á la masa de perdicion, y que por lo mismo determina Dios respecto de los unos que queden en su perdicion, y respecto de los otros que se libren de ella; porque aun cuando todos los hombres nacen hijos de ira, sabemos no obstante que quiere Dios sinceramente

con una voluntad antecedente, salvarlos á todos por medio de Jesucristo. Y con mayor razon se debe decir esto de los bautizados, que estan en gracia, en quienes, segun el apóstol san Pablo, nada se halla digno de condenacion : *Nihil ergo nunc damnationis est eis, qui sunt in Christo Jesu* (Rom. 8, 1). Enseña el concilio de Trento que Dios nada aborrece en aquellos que estan regenerados : *In renatis enim nihil odit Deus* (sess. 5, decr. de pecc. orig., n. 5). De suerte que los que despues del bautismo mueren exentos de todo pecado actual, entran inmediatamente en la bienaventuranza : *Nihil prorsus eos ab ingressu cœli remoretur* (ibid.) Ahora bien, si perdona Dios enteramente el pecado original á los que son bautizados, ¿cómo puede decirse que excluye á algunos de la vida eterna en castigo de este mismo pecado? En cuanto á los pecadores que han perdido voluntariamente la gracia bautismal, si Dios quiere librar á algunos de la condenacion de que se han hecho dignos, y no á los otros, esto depende únicamente de su pura bondad y de sus altos juicios. Por lo demas, como enseña el apóstol san Pedro, mientras viven dichos pecadores, no quiere Dios que ninguno de ellos perezca, sino que se arrepienta de sus malas acciones y obre su salvacion : *Patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti* (2 Patr. 3, 9). En una palabra dice san Próspero, que los que han muerto en el pecado, no han sido necesitados á perderse por no haber sido predestinados; sino que no han sido predestinados porque previó Dios querian morir obstinados en sus delitos : *Quod hujusmodi in hæc prolapsi mala sine correctione pœnitentiæ defecerunt, non ex eo necessitatem habuerunt, quia prædes-*

tinati non sunt, sed ideo prædestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria prævaricatione præsciti sunt (Resp. 3 ad. capit. Gallor.).

70. Se ve por lo que queda dicho en los párrafos precedentes, en qué confusion de creencias cayeron todos los herejes, y especialmente los pretendidos reformados, respecto de los dogmas de fe. Todos convienen en contradecir los artículos que cree y enseña la iglesia católica; pero se contradicen entre sí en mil puntos de creencia, de tal suerte que seria difícil hallar uno solo que admita lo que otro admite. Exclaman diciendo que no buscan ni siguen mas que la verdad; pero ¿cómo la han de hallar, si se alejan enteramente de la regla que á ella conduce? Las verdades de la fe no estan por sí mismas manifiestas á la vista de todos los hombres; y si cada cual estuviera obligado á creer lo que mejor le pareciese segun su propio juicio, serian eternas é irremediables las cuestiones entre los hombres. Así para impedir el Señor toda confusion en los dogmas de fe, estableció un juez infalible que terminase las disensiones, á fin de que así como no hay mas que un solo Dios. no hubiese para todos mas que una sola fe, como enseña el apóstol: *Unus Deus, una fides, unum baptisma* (Eph. 4, 5).

71. ¿Cuál es pues el juez que dirime las controversias sobre la fe, y propone las verdades que deben ser creidas? La santa iglesia, establecida por Jesucristo para ser, como dice san Pablo, la columna y firmamento de la verdad: *Scias, quomodo oporteat te in domo Dei conversari, quæ est Ecclesia Dei vivi columna, et firmamentum veritatis* (1 Tim. 3, 15). A la iglesia pues pertenece enseñar la verdad, y discernir al católico de

entre el hereje, como dice el mismo Salvador hablando de los que desprecian las correcciones de sus prelados : *Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus* (Matth. 18, 17). Pero, dirá alguno, de tantas iglesias como hay en el mundo, ¿cuál es la verdadera á que debemos creer? Responderé en pocas palabras, puesto que he tratado esta cuestion por extenso en mi obra de la *Verdad de la fe*, así como en otra titulada : *Obra dogmática contra los pretendidos reformados*, hácia el fin, respondo pues diciendo, que la iglesia católica romana es la sola verdadera ; ¿y porqué la sola verdadera? Porque es la primera, y fue fundada por Jesucristo. Es indudable que nuestro Redentor fundó la iglesia, en cuyo seno debian los fieles hallar la salvacion. Él fue el primer jefe, y maestro de las cosas que debian ser creidas y observadas para alcanzar la bienaventuranza. Despues en su muerte dejó á los apóstoles y sus sucesores para que gobernasen su iglesia ; y les prometió asistirles hasta la consumacion de los siglos : *Et ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi* (Matth. 28, 20). Prometió ademas que las puertas del infierno no prevalecerian contra la iglesia : *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam* (Matth. 16, 18). Ademas de esto sabemos que todos los heresiarcas que fundaron iglesias se separaron de la primera fundada por Jesucristo ; luego si esta es la verdadera iglesia del Salvador, todas las demas que de ella se han separado, deben ser necesariamente falsas y heréticas.

72. Y no se diga, como lo hacian en otro tiempo los donatistas, y despues lo han hecho los protestantes, que si se han separado de la iglesia católica, consiste

en que, por verdadera que fuese al principio, despues se corrompió la doctrina enseñada por Jesucristo, á causa de los que la gobernaban. Esto no puede decirse porque el Señor ha prometido, como hemos visto, que las puertas del infierno jamas prevalecerian contra la iglesia por él establecida. En vano se replicaria que no es la iglesia invisible la que ha faltado, sino la visible á causa de los malos pastores; porque siempre fue, y siempre será necesario que haya en la iglesia un juez visible é infalible, que aclare las dudas, á fin de que cesen las disputas, y que los verdaderos dogmas queden establecidos de una manera cierta é inapelable. Quisiera que todo protestante reflexionase con seriedad sobre las cortas consideraciones que he propuesto, y veria si puede esperar conseguir su salvacion fuera de nuestra iglesia católica.

§ VIII.

De la autoridad de los concilios generales.

73. La fe es necesariamente una, porque es compañera inseparable de la verdad; y como la verdad es una, es imposible que no lo sea la fe. Síguese de esto, que en las controversias sobre los dogmas de fe, siempre fue y será necesario que haya un juez infalible, á cuyo fallo todos deban someterse. La razon de esto es clara, si se hubiera de atender al juicio de cada fiel, como pretenden los sectarios, ademas de ser un medio contrario á las divinas Escrituras, seria tambien contradecir á la razon natural, puesto que es imposible unir las opiniones de los fieles, y formar de ellas un juicio

distinto en las definiciones de los dogmas de fe, las disputas serian interminables, y lejos de haber unidad de fe, habria tantas creencias diferentes cuantos son los individuos. Para asegurarnos pues de las verdades que debemos creer, no basta la Escritura sola, porque en muchos lugares puede tener diferentes sentidos, verdaderos y falsos; de suerte que no seria una regla de fe, sino un manantial de errores para los que quisieran tomar los textos en un sentido depravado: *Non putemus* (dice san Gerónimo) *in verbis scripturarum esse Evangelium, sed in sensu; interpretatione enim perversa, de Evangelio Christi, fit hominis Evangelium, aut diaboli.* Pero ¿á qué medio recurriremos en las dudas de fe para saber el verdadero sentido de la Escritura? Al juicio de la iglesia que es segun el apóstol, la columna y firmamento de la verdad.

74. Ahora bien, que entre todas las iglesias la católica romana sea la única verdadera, y que todas las que de ella se han separado sean falsas, es evidente segun lo que se ha dicho, porque la iglesia romana por confesion de los mismos sectarios fue ciertamente la primera fundada por Jesucristo; á ella prometió su asistencia hasta el fin del mundo; y dijo á san Pedro, que esta iglesia jamás seria destruida por las puertas del infierno: puertas que, estando á la explicacion de san Epifanio, designan á las herejías y á los heresiarcas. Por consiguiente en todas las dudas sobre la fe, debemos referirnos á las declaraciones de esta iglesia, sometiendo nuestro juicio al suyo por obediencia á Jesucristo que nos manda obedecerla como lo enseña san Pablo: *Et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi* (2 Cor. 10, 5).

75. La iglesia pues nos instruye por medio de los concilios ecuménicos; y por eso la tradicion constante de todos los fieles ha mirado siempre como infalibles las definiciones de los concilios generales, y como herejes á los que no han querido someterse á ellas. De este número fueron los luteranos y calvinistas, que pretendian que no eran infalibles los concilios generales. Hé aquí cómo hablaba Lutero en el artículo treinta y uno de los cuarenta y uno condenados por el papa Leon X : *Via* (lib. de Conc., art. 28 y 29) *nobis facta est enervandi auctoritatem conciliorum, et judicandi eorum decreta, et confidenter confidendi quidquid verum videtur, sive prolatum fuerit, sive reprobatum a quocumque concilio*. Lo mismo escribió Calvino, y esta falsa opinion fue abrazada por luteranos y calvinistas : en efecto, Calvino y Beza, segun refiere un autor (Joan. Visembogard, ep. ad Lud. Colin.), dicen que « todos « los concilios, por santos que sean, pueden errar en lo « concerniente á la fe. » Pero la facultad de París censurando el artículo treinta y uno de Lutero, declaró : *Certum est concilium generale legitime congregatum in fidei et morum determinationibus errare non posse*. Y en verdad es demasiada injusticia negar la infalibilidad de los concilios ecuménicos, puesto que representan la iglesia universal; de suerte que si pudieran errar en materia de fe, toda la iglesia estaria expuesta á error, y entonces podrian decir los impíos que Dios no habia provisto suficientemente á la unidad de la fe, á la cua estaba obligado á proveer, puesto que quiere que todos protesten la misma fe.

76. Así que, es un punto de fe que no pueden errar los concilios generales en lo relativo á los dogmas y

preceptos morales. Se prueba esto 1° por las divinas Escrituras. Jesucristo dijo (Matth. 18, 10): *Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* Calvino hace esta objecion: Luego aun el concilio compuesto solamente de dos personas no puede errar, si se reunen en nombre de Dios. Pero como lo explica el concilio de Calcedonia en su carta al papa san Leon (act. 3 in fine), y el sínodo 6 (act. 17), estas palabras *in nomine meo* no designan una reunion de personas privadas que se juntan para decidir sobre negocios que solo tienen relacion con intereses particulares, sino la asamblea de aquellos que se reunen para definir puntos que atañen á toda la sociedad cristiana. Se prueba 2° por estas palabras de san Juan: *Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem* (16, 13). Y antes en el capítulo 14, versículo 16, habia dicho: *Et ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum, Spiritum veritatis,* etc. Por estas palabras: *ut maneat vobiscum in æternum*, vemos claramente que el Espíritu-Santo debia quedar en la iglesia para instruir de las verdades de la fe, no solamente á los apóstoles, que no eran eternos en esta vida mortal, sino á los obispos que eran sus sucesores. De otra manera, fuera de esta asamblea de los obispos, no se comprende en dónde habria enseñado el Espíritu-Santo estas verdades.

77. Se prueba 3° por las promesas que hizo el Salvador de asistir siempre á su iglesia para que no errase: *Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi* (Matth. 28, 20). *Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adver-*

sus eam (Matth. 16, 18). Como ya se ha dicho, y lo declaró el octavo concilio (act. 5), el concilio general representa la iglesia universal; en el de Constanza se determinó que fuesen interrogados los sospechosos de herejía : *An non credant, concilium generale universam ecclesiam repræsentare?* Lo mismo se lee en san Atanasio (ep. de Sin. Arim.), san Epifanio (Anchor. in fin.), san Cipriano (l. 4, ep. 9), san Agustin (l. 2 contra Donat., c. 18) y san Gregorio (ep. 24 ad Patriarch.). Si pues la iglesia como queda demostrado, no puede errar, ni el concilio general que la representa. Pruébase tambien por los textos en que se manda á los fieles que obedezcan á los prelados de la iglesia : *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis* (Hebr. 13, 17). *Euntes ergo docete omnes gentes* (Matth. 28, 19). Estos prelados en particular pueden errar; y muchas veces se han dividido entre sí acerca de puntos controvertibles; luego no debemos escucharlos como infalibles, mas que cuando estan reunidos en concilio; y por esto han juzgado los santos padres como herejes á todos los que han contradicho los dogmas definidos por los concilios generales : así lo hicieron san Gregorio Nazianceno (ep. 1 ad Cledon), san Basilio (ep. 78), san Cirilo (de Trin.), san Ambrosio (ep. 32), san Atanasio (ep. ad episc. Africæ), san Agustin (l. 1, de Bap., c. 18) y san Leon (ep. 77, ad Anatol.).

78. Unese á las pruebas dichas la razon siguiente : si los concilios ecuménicos pudieran errar, no habria en la iglesia ningun juicio seguro para terminar las diferencias sobre puntos dogmáticos, y conservar la unidad de la fe. Añadase tambien que si los concilios generales no fueran infalibles en sus juicios, no pudiera

considerarse como condenada una herejía, ni como verdadera herejía. Ademas no habria certeza sobre muchos libros de las Escrituras, como la carta de san Pablo á los hebreos, la segunda de san Pedro, la tercera de san Juan, la de Santiago, la de san Judas y el Apocalipsis de san Juan. Aunque estos libros fueron recibidos por los calvinistas, otros los pusieron en duda, hasta que el concilio 4 los declaró canónicos. En fin, si pudieran errar los concilios, habria verdad en decir que todos cometieron un error intolerable, proponiendo como objetos de fe cosas cuya verdad ó falsedad no era cierta; y de esta manera desapareccerian los símbolos de Nicea, de Constantinopla, de Efeso, y de Calcedonia, en los cuales se proclamaron como de fe muchos dogmas que antes no eran tenidos por tales; y sin embargo han sido recibidos como regla de fe por los mismos novadores los cuatro citados concilios. Pero pasemos á sus numerosas é impertinentes objeciones.

79. — Opone Calvino (Inst. l. 4, c. 9, § 5) 1° muchos lugares de la Escritura en que los profetas, los sacerdotes y pastores son tratados de mentirosos é ignorantes: *Propheta usque ad sacerdotem, cuncti faciunt mendacium* (Jerem. 8, 10). *Speculatores ejus cœci omnes... et pastores ipsi nihil sciunt* (Is. 56, 10 et 11). Muchas veces la Escritura para reprender á los malos, reprende á todos, como observa san Agustin (de Unit. Eccl., c. 11) sobre este pasaje: *Omnes quœrunt quœ sua sunt* (Philip. 2, 21). Lo cual seguramente no cuadraba á los apóstoles que solo buscaban la gloria de Dios, y tambien dirige san Pablo á los filipenses esta exhortacion: *Imitatores mei stote, fratres, et observate eos qui ita ambulant* (3, 17). Ademas de que en los primeros textos

citados se habla de los sacerdotes y pastores considerados en particular, que engañaban al pueblo, no de los que hablaban reunidos en nombre de Dios, añado que la iglesia del nuevo testamento ha recibido promesas mucho mas seguras, que las que tuvo la sinagoga, que jamás fue llamada como nuestra iglesia *Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis* (1 Tim. 3, 15). Replica Calvino (loc. cit., § 4) que aun en la nueva ley hay muchos falsos profetas y seductores, como lo asegura san Mateo (24, 4) : *Et multi pseudoprophetæ surgent, et seducent multos*. Por desgracia es verdad ; pero este texto debia Calvino aplicarlo mucho mejor á sí mismo, á Lutero y á Zuinglio, que á los concilios ecuménicos de los obispos, á quienes fue prometida la asistencia del Espíritu-Santo ; de suerte que pueden decir : *Visum est Spiritui-Sancto et nobis* (Act. 15, 28).

80. Segunda objecion. — Opone Calvino á los concilios 2° la iniquidad del consejo de Caifás, que fue un concilio general de todos los príncipes de los sacerdotes, y en el que fue condenado Jesucristo como culpable de muerte. De donde infiere que los concilios aun ecuménicos son falibles. Nosotros solamente sostenemos la infalibilidad de los concilios generales legítimos, á quienes asiste el Espíritu-Santo ; pero ¿cómo puede considerarse infalible y asistido del Espíritu-Santo un concilio en el cual se condenó á Jesucristo como á un blasfemo, por haberse proclamado hijo de Dios, aunque dió tantas pruebas de serlo, y en donde se emplearon tantos engaños, sobornando á los testigos y obrando por envidia, como lo reconoció el mismo Pilatos? *Sciebat enim quod per invidiam tradidissent eum* (Matth. 27, 18).

81. Tercera objecion. — 3° Objeta Lutero (en el art. 29), que en el concilio de Jerusalen cambió Santiago la decision dada por san Pedro, puesto que habiendo dicho este que los gentiles no estaban obligados á las observancias legales, sostuvo al contrario Santiago que debian abstenerse de las carnes inmoladas á los ídolos, de la fornicacion, de la sangre y de los animales ahogados : lo cual verdaderamente era judaizar. Responden san Agustin (32 contra Faust., c. 13) y san Gerónimo (epist. ad Aug., quæ est 11 inter ep. Aug.), que por esta prohibicion no fue cambiada la decision de san Pedro, que no se impuso propiamente la observancia de la ley antigua, sino que fue un precepto temporal de disciplina para tranquilizar á los judíos, que al principio no podian sufrir el ver que los gentiles se alimentasen de sangre y carne, á cuyas cosas tenian tanto horror ; fue pues un simple precepto, que pasado aquel tiempo, no tuvo ya fuerza, como observa tambien san Agustin (loc. cit.).

82. Cuarta objecion. — Se dice que en el concilio de Neocesaréa, adoptado por el de Nicea I (como se certifica en el de Florencia), se halla el error que prohibia las segundas nupcias en estos términos ; *Presbyterum convivio secundarum nuptiarum interesse non debere.* Y se objeta, ¿cómo podia haberse hecho esta prohibicion despues de lo que dijo san Pablo : *Si dormierit vir ejus, liberata est ; cui vult nubat, tantum in Domino* (1 Tim. 7, 39)? En el concilio de Neocesaréa no se prohibieron las segundas nupcias, sino únicamente su celebracion solemne, y los festejos usados en las primeras ; por eso se prohibió á los sacerdotes asistir, no al matrimonio, sino al festin que era propio de la solem-

nidad. 5° Objeta Lutero que en el concilio de Nicea fue prohibida la milicia, aunque san Juan Bautista la hubiese declarado lícita (Luc. 3, 14). En el concilio no se prohibió la milicia, sino la inmolacion á los ídolos con el fin de obtener el cinturon militar, puesto que segun refiere Rufino (Histor., l. 10, c. 32), no se concedia esta insignia sino á los que sacrificaban, y esto es lo que condenó el concilio en el cánon II. 6° Objeta Lutero que en el mismo concilio se mandó rebautizar á los paulinianos, mientras que en otro al que da san Agustin el nombre de pleno (se cree que es el de Francia celebrado en Arlés), se prohibió rebautizar á los herejes, como lo hizo el papa san Estevan contra el sentir de san Cipriano. En el concilio de Nicea no se mandó rebautizar á los paulinianos, sino porque creyendo estos herejes que Jesucristo era un puro hombre, corrompian la forma del bautismo, y no bautizaban en nombre de las tres personas : por eso era absolutamente nulo su bautismo. Se diferenciaban en esto de otros herejes que bautizaban en nombre de la Santísima Trinidad, aunque no creian que las tres personas son igualmente Dios.

83. Quinta objecion. — 7° Objetan los novadores que en el concilio III de Cartago (can. 47), se contaron entre los libros santos el de Tobías, el de Judith, de Baruch, la Sabiduría, el Eclesiástico y los Macabeos; mientras que en el concilio de Laodicea (capítulo último) son rechazados dichos libros. Se responde 1° que estos dos concilios no eran ecuménicos; el de Laodicea fue provincial compuesto de veinte y dos obispos; pero el de Cartago fue nacional y concurrieron á él cuarenta y cuatro obispos, y ademas fue confirmado por el papa

Leon IV (así lo dice el cánon *de libellis, dist.* 20), y posterior al de Laodicea : por eso puede decirse que corrigió al primero. 2° El concilio de Laodicea no rechazó los libros mencionados, sino que omitió solamente contarlos entre los canónicos, porque entonces era una cosa dudosa ; pero habiéndose ilustrado mejor la verdad en el concilio III de Cartago, fueron admitidos con razon como sagrados. Oponen lo 8°, que en algunos cánones del concilio VI fueron expresados muchos errores, entre ellos la obligacion de rebautizar á los herejes, y la nulidad de los matrimonios de los católicos con estos. Respóndese con Belarmino (de Conc., l. 2, c. 8, v. 15), que dichos cánones fueron supuestos por los herejes ; y por eso en el concilio VII (act. 4) se declaró que no pertenecian al VI, sino que habian sido redactados muchos años despues en un concilio ilegítimo, en tiempo de Julian II, concilio que fue rechazado por el papa, como lo certifica el venerable Beda (lib. de Sex. ætat.). 9° Dicen que el concilio VII, es decir, el II de Nicea, fue opuesto al de Constantinopla, celebrado bajo el emperador Copronymo con motivo del culto de las imágenes, en el cual fue prohibido este culto. Este concilio de Constantinopla ni fue legítimo, ni general, sino celebrado por un corto número de obispos, sin intervencion de los legados del papa, y de los tres patriarcas de Alejandría, Antioquia y Jerusalen, que debian intervenir segun la disciplina de aquel tiempo.

84. Sexta objecion. — 10. Dicen que el concilio II de Nicea fue rechazado por el de Francfort. Pero responde Belarmino en el lugar citado, que fue á consecuencia de un error de hecho, habiendo supuesto el concilio de Francfort, que se habia establecido en el de Nicea que

las santas imágenes debian ser veneradas con culto de *latria*, y que este concilio se habia celebrado sin el consentimiento del papa; cuyas dos suposiciones son falsas, como se ve por las actas mismas del concilio de Nicea. 11. Objetan tambien que en el IV de Letran se definió como de fe la transustanciacion del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo, aunque en el de Efeso se lanzase el anatema contra los que profesaran un símbolo diferente del redactado por el primer concilio de Nicea. Respóndese 1° que el concilio de Letran no compuso un nuevo símbolo, sino que definió únicamente la cuestion que entonces se agitaba. 2° Que el concilio de Efeso anatematizó á los que hiciesen un símbolo contrario al de Nicea, pero no uno nuevo en el cual se anunciara algun punto antes no explicado. 12. Oponen ademas, que definiéndose las cuestiones en los concilios por mayoría de votos, puede fácilmente definirse un error por medio de un voto mas. El error puede muy bien caber en las asambleas puramente humanas, y la parte mas numerosa triunfar de la mas sana; pero no es lo mismo en los concilios ecuménicos, en donde preside el Espíritu-Santo, y á los que asiste Jesucristo, segun la promesa divina que de ello se nos ha hecho.

85. Séptima objecion. — 13. Dícesenos, que el concilio no tiene otro objeto que buscar la verdad, mas que el resolver las dudas pertenece á la Escritura, y que de esta manera no dependen las definiciones de la mayoría de votos, sino del juicio que es mas conforme á la Escritura; lo cual les condujo á decir que cada uno tiene derecho de examinar los decretos del concilio para ver si son conformes á la palabra de Dios; así discurren

Lutero (de Conc., art. 29), Calvino (Inst., l. 4, c. 8, § 8) y otros protestantes. Respondemos que en los concilios ecuménicos son los obispos quienes forman el juicio infalible de los dogmas, al cual todos deben obedecer sin exámen. Esto se prueba por el Deuteronomio, en donde arregló Dios que se resolviesen las dudas por el sacerdote que presidia el consejo, y estableció la pena de muerte contra el que no obedeciese: *Qui autem superbierit, nolens obedire sacerdotis imperio, morietur homo ille* (Deut. 17, 12). Se prueba tambien y con mas claridad por el Evangelio, en donde se dice: *Si ecclesiæ non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus* (Matth. 18, 17). Ahora bien, como se ha dicho, el concilio ecuménico representa por una decision comun á la iglesia á quien se debe obedecer. Se añade que en el concilio de Jerusalen (act. 15 y 16) se definió la cuestion de las ceremonias legales, no por la Escritura, sino por el voto de los apóstoles; y todo el mundo tuvo que obedecer á su juicio. ¿Luego, replican los sectarios, la autoridad de los concilios es mayor que la de la Escritura? Lo cual es una blasfemia, exclama Calvino (Inst., l. 4, c. 9, § 14). Respondemos que la palabra de Dios, ora escrita como la Escritura santa, ora no lo esté, como la tradicion, es ciertamente preferible á los concilios: estos no forman la palabra de Dios, solamente declaran cuáles son las verdaderas Escrituras, ó las verdaderas tradiciones, y cuál su verdadero sentido: así que no les confieren la infalibilidad, sino que declaran la que ya tenian, sacándola de las mismas Escrituras, y por ello determinan los dogmas que en lo sucesivo deben ser creidos por todos los fieles: de esta manera definió el concilio de Nicea, que el Verbo es Dios, y no una criatura; y el

de Trento, que la Eucaristía contiene el verdadero cuerpo, y no la sola figura de Jesucristo.

86. Pero dicen los herejes que esta iglesia no se compone solamente de los obispos, sino de todos los fieles, eclesiásticos y seglares; ¿de dónde viene pues que solos los obispos celebran los concilios? De aquí las pretensiones de Lutero relativas á que todos los cristianos de cualquiera condicion que fuesen, debian ser jueces en los concilios. Así lo sostenian los protestantes en tiempo del concilio de Trento, diciendo que ellos tambien tenian voto decisivo sobre los puntos dogmáticos; y en el mismo sentido se expresaron cuando fueron invitados de nuevo á concurrir al concilio para explicar sus razones sobre las materias controvertidas; habiéndoles prometido el concilio con un nuevo salvo-conducto todas las seguridades durante su permanencia en Trento, y toda la libertad de conferenciar con los padres, y de retirarse cuando á bien lo tuviesen. Comparecieron sus embajadores, y empezaron por declarar que no era suficiente la seguridad que se les otorgaba; en virtud de que habia decidido el concilio de Constanza que en punto á religion no debe ser guardada la fe pública. A lo cual respondieron los padres que el salvo-conducto dado por dicho concilio á Juan Hus, no le fue concedido por la asamblea, á la cual pertenece proceder en materia de fe, sino por el emperador Sigismundo: por eso el concilio podia muy bien ejercer su jurisdiccion sobre el heresiarca. Por otra parte, como hemos referido en la Historia (c. 10, art. 5, n. 45), el salvo-conducto dado á Juan Hus por el emperador, era solamente para los otros delitos de que era inculpado, no para los errores contra la fe; así que cuando fue ad-

vertido de esto no supo qué responder. Los padres pues contestaron á los protestantes que el salvo conducto que les ofrecia el concilio, les daba una seguridad diferente de la que Juan Hus se habia procurado. En seguida presentaron los embajadores tres pretensiones enteramente injustas, para en el caso de que los luteranos compareciesen en Trento (Pallavic., historia del concilio de Trento). 1° Pidieron que las cuestiones de fe se decidiesen por la Escritura sola; lo cual no podia ser concedido, una vez que el concilio habia declarado ya en la sesion IV, que las tradiciones conservadas en la iglesia católica merecen la misma veneracion que la sagrada Escritura. 2° Exigian que todos los artículos definidos antes por el concilio se discutieran nuevamente; lo que tampoco podia ser otorgado, pues hubiera equivalido á declarar que el concilio no era infalible en cuanto á las definiciones ya decretadas; y esto habria dado la victoria á los novadores, antes de toda discusion. Pedian lo 3° que sus doctores se sentasen en el concilio como jueces al lado de los obispos para definir los dogmas.

87. Respondemos con san Pablo que la iglesia es un cuerpo en el que ha distribuido el Señor á cada uno sus funciones y deberes : *Vos autem estis corpus Christi, et membra de membro; et quosdam quidem posuit Deus in ecclesia, primum et apostolos, secundo prophetas, tertio doctores* (1 Cor. 12, 27 et 28); y en otra parte dice : *Alios autem pastores et doctores* (Eph. 4, 11); en seguida añade : *Numquid omnes doctores* (ibid. 29). Ciertamente que no : Dios ha colocado en la iglesia pastores para regir los rebaños, y doctores para enseñar la verdadera doctrina; y ha recomendado á los otros no dejarse llevar de las nuevas enseñanzas : *Doctrinis variis*

et peregrinis nolite abduci (Hæbr. 12, 9); y ademas que obedezcan y esten sumisos á los superiores que les fueren dados : *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis; ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri* (Ibid. 17). Ahora bien, ¿cuáles son los maestros á quienes prometió el Señor su asistencia hasta el fin del mundo? Por de pronto fueron los apóstoles, á los que dijo : *Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi* (Matth. 28, 20); prometiéndoles al Espíritu-Santo que permaneceria con ellos para enseñarles toda verdad : *Et ego rogabo patrem, et alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum* (Joan. 14, 16). Y tambien les dijo : *Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem* (Joan. 16, 13). Pero los apóstoles eran mortales, y debian dejar el mundo; ¿cómo pues comprender que el Espíritu-Santo permaneceria siempre con ellos para instruirles en las verdades de la fe, y para que ellos mismos lo hiciesen á su vez con los demas? Esto supone que otros les sucederian, que con la asistencia divina gobernasen y enseñaran al pueblo cristiano. Y estos sucesores de los apóstoles son precisamente los obispos establecidos por Dios para regir el rebaño de Jesucristo, como dice el apóstol : *Attendite vobis, et universo gregi, in quo vos Spiritus-Sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo* (Act. 20, 28). Sobre este pasaje dice Estio (in c. 20, Act. 5, 12) : *Illud, in quo vos Spiritus-Sanctus posuit, etc., de iis, qui proprie episcopi sunt, intellexit.* El concilio de Trento (sess. 23, cap. 5) se expresó en estos términos : *Declarat præter cæteros ecclesiasticos gradus, episcopos, qui in apostolorum locum successerunt... po-*

sitos a Spiritu-Sancto regere ecclesiam Dei, eosque pres-biteris superiores esse. Así los obispos en los concilios son los testigos y jueces de la fe, y dicen, como dijeron los apóstoles en el concilio de Jerusalen : *Visum est Spiritui-Sancto et nobis* (Act. 15, 18).

88. Por eso dice san Cipriano (ep. ad Puppin.) : ***Ec-clesia est in Episcopo.*** Y san Ignacio mártir habia dicho antes (ep. ad Trallian.) : *Episcopus omnem principa-tum et potestatem ultra omnes obtinet.* Y el concilio de Calcedonia : *Synodus episcoporum est, non clericorum; superfluos foras mittite* (Tom. 4 concil., p. 111). Y aun-que en el concilio de Constanza se admitiesen á dar sus votos á los teólogos, jurisconsultos, y á los ministros de los príncipes, se declaró no obstante que esto no se practicaba sino por lo concerniente al cisma, á fin de extinguirlo; pero no respecto de los dogmas de fe. Se sabe tambien que en la asamblea del clero de Francia de 1656, protestaron los curas de París por medio de un edicto público que no reconocian por jueces de la fe mas que á los solos obispos. El arzobispo de Spala-tro, Marco-Antonio de Dominis, cuya fe era mas que sospechosa, aventuró esta proposicion : *Consensus to-tius ecclesiæ in aliquo articulo non minus intelligitur in laicis, quam etiam in prælatis; sunt enim etiam laici in ecclesia, imo majorem partem constituunt.* Y fue conde-nada como herética por la facultad de la Sorbona : *Hæc propositio est hæretica, quatenus ad propositiones fidei statuendas consensum laicorum requirit.*

89. Es verdad que en los concilios ecuménicos se concede voto decisivo á los generales de las órdenes, y á los abades; pero esto es por privilegio y costumbre; por lo demas, segun la ley ordinaria, solos los obispos

son jueces, conforme á la tradicion de los padres, y como enseñan san Cipriano (ad Jubaian), san Hilario (de Syn.), san Ambrosio (ep. 22), san Gerónimo (apol. contra Ruffin.), Osio (apol.), san Agustin (ep. ad Solit.) y san Leon el Grande (ep. 16). Pero se dice, no solo asistieron al concilio de Jerusalen los obispos, sino tambien los ancianos : *Convenerunt apostoli et seniores* (Act. 15, 16). Dieron tambien su dictámen : *Tunc placuit apostolis et senioribus*, etc. (22). Responden algunos que por ancianos se entienden los obispos que habian sido consagrados por los apóstoles. Otros dicen que aquellos no fueron llamados como jueces, sino como consejeros para dar su parecer, y de este modo tranquilizar mejor al pueblo. No se puede objetar que muchos obispos son guiados por las preocupaciones, ó que son de malas costumbres y destituidos de la asistencia divina, ó ignorantes y privados de la ciencia necesaria; porque habiendo Dios prometido á su iglesia la infalibilidad, y en ella al concilio que la representa, prepara y hace concurrir los medios convenientes para la definicion de los dogmas de fe. Por consiguiente, no habiendo evidencia de que una definicion ha sido defectuosa por faltar alguna condicion necesaria, todo fiel debe someterse al juicio formado por el concilio.

90. En cuanto á los demas errores profesados por los sectarios contra la tradicion, contra los sacramentos, contra la misa, contra la comunion bajo la sola especie de pan, contra la invocacion de los santos y la devocion á sus festividades, á las reliquias é imágenes, y contra el purgatorio, las indulgencias y el celibato eclesiástico, no hablaré ahora de ellos, por haberlos refutado suficientemente en mi obra dogmática sobre el concilio

de Trento, contra los reformados (Véase la ses. 23, § 1 y 2). Pero para dar una idea del espíritu que anima á estos nuevos doctores de la fe, haré notar aquí una proposicion curiosa, que Lutero aventuró públicamente en un sermon, en circunstancias que estaba irritado contra algunos turbulentos que no habian querido depender de su consejo. Dijo pues para inspirarles temor : « Revocaré cuanto he escrito y enseñado, y me retractaré de ello (serm. in Abus., l. 7, p. 275). » ¡Hé aquí la bella fe que enseñaba este nuevo reformador de la iglesia, pronto á revocarla si no se viese respetado! Y tal es la de todos los demas sectarios, quienes no pueden ser constantes en su creencia, una vez separados de la verdadera iglesia, que es la única áncora de salvacion.

DISERTACION DUODÉCIMA.

REFUTACION DE LOS ERRORES DE MIGUEL BAYO.

1. Para refutar el falso sistema de Miguel Bayo, es necesario trascribir sus setenta y nueve proposiciones condenadas, las cuales dan á conocer su sistema. Hé aquí estas proposiciones censuradas por el papa Pio V, en 1564, en su bula que comienza con estas palabras : *Ex omnibus afflictionibus*, etc. 1. *Nec Angeli, nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia.* — 2. *Sicut opus malum ex natura sua est mortis æternæ meritorium, sic bonum opus ex natura sua est vitæ*

son jueces, conforme á la tradicion de los padres, y como enseñan san Cipriano (ad Jubaian), san Hilario (de Syn.), san Ambrosio (ep. 22), san Gerónimo (apol. contra Ruffin.), Osio (apol.), san Agustin (ep. ad Solit.) y san Leon el Grande (ep. 16). Pero se dice, no solo asistieron al concilio de Jerusalen los obispos, sino tambien los ancianos : *Convenerunt apostoli et seniores* (Act. 15, 16). Dieron tambien su dictámen : *Tunc placuit apostolis et senioribus*, etc. (22). Responden algunos que por ancianos se entienden los obispos que habian sido consagrados por los apóstoles. Otros dicen que aquellos no fueron llamados como jueces, sino como consejeros para dar su parecer, y de este modo tranquilizar mejor al pueblo. No se puede objetar que muchos obispos son guiados por las preocupaciones, ó que son de malas costumbres y destituidos de la asistencia divina, ó ignorantes y privados de la ciencia necesaria; porque habiendo Dios prometido á su iglesia la infalibilidad, y en ella al concilio que la representa, prepara y hace concurrir los medios convenientes para la definicion de los dogmas de fe. Por consiguiente, no habiendo evidencia de que una definicion ha sido defectuosa por faltar alguna condicion necesaria, todo fiel debe someterse al juicio formado por el concilio.

90. En cuanto á los demas errores profesados por los sectarios contra la tradicion, contra los sacramentos, contra la misa, contra la comunion bajo la sola especie de pan, contra la invocacion de los santos y la devocion á sus festividades, á las reliquias é imágenes, y contra el purgatorio, las indulgencias y el celibato eclesiástico, no hablaré ahora de ellos, por haberlos refutado suficientemente en mi obra dogmática sobre el concilio

de Trento, contra los reformados (Véase la ses. 23, § 1 y 2). Pero para dar una idea del espíritu que anima á estos nuevos doctores de la fe, haré notar aquí una proposicion curiosa, que Lutero aventuró públicamente en un sermon, en circunstancias que estaba irritado contra algunos turbulentos que no habian querido depender de su consejo. Dijo pues para inspirarles temor : « Revocaré cuanto he escrito y enseñado, y me retractaré de ello (serm. in Abus., l. 7, p. 275). » ¡Hé aquí la bella fe que enseñaba este nuevo reformador de la iglesia, pronto á revocarla si no se viese respetado! Y tal es la de todos los demas sectarios, quienes no pueden ser constantes en su creencia, una vez separados de la verdadera iglesia, que es la única áncora de salvacion.

DISERTACION DUODÉCIMA.

REFUTACION DE LOS ERRORES DE MIGUEL BAYO.

1. Para refutar el falso sistema de Miguel Bayo, es necesario trascribir sus setenta y nueve proposiciones condenadas, las cuales dan á conocer su sistema. Hé aquí estas proposiciones censuradas por el papa Pio V, en 1564, en su bula que comienza con estas palabras : *Ex omnibus afflictionibus*, etc. 1. *Nec Angeli, nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia.* — 2. *Sicut opus malum ex natura sua est mortis æternæ meritorium, sic bonum opus ex natura sua est vitæ*

æternæ meritorium. — 3. *Et bonis Angelis, et primo homini, si in statu illo permansissent usque ad ultimum vitæ, felicitas esset merces, et non gratia.* — 4. *Vita æterna homini integro, et angelo, promissa fuit intuitu bonorum operum : et bona opera ex lege naturæ ad illam consequendam per se sufficiunt.* — 5. *In promissione facta angelo, et primo homini, continetur naturalis justitiæ constitutio, quæ pro bonis operibus, sine alio respectu vita æterna justis promittitur.* — 6. *Naturali lege constitutum fuit homini, ut si in obedientia perseveraret, ad eam vitam pertransiret, in qua mori non posset.* — 7. *Primi hominis integri merita fuerunt primæ creationis munera : sed juxta modum loquendi Scripturæ Sacræ, non recte vocantur gratiæ, quo fit ut tantum merita, non etiam gratiæ debeant nuncupari.* — 8. *In redemptis per gratiam Christi nullum inveniri potest bonum meritum, quod non sit gratis indigno collatum.* — 9. *Dona concessa homini integro et angelo, forsitan, non improbanda ratione, possunt dici gratia : sed quia secundum usum Scripturæ nomine gratiæ tantum ea munera intelliguntur, quæ per Jesum male merentibus et indignis conferuntur; ideo neque merita, nec merces quæ illis redditur, gratia dici debet.* — 10. *Solutionem pœnæ temporalis, quæ, peccato dimisso, sæpe manet, et corporis resurrectionem, proprie non nisi meritis Christi adscribendam esse.* — 11. *Quod pie et juste in hac vita mortali usque in finem conversati vitam consequimur æternam, id non proprie gratiæ Dei, sed ordinationi naturali statim initio creationis constitutæ, justo Dei judicio deputandum est.* — 12. *Nec in hac retributione bonorum ad Christi meritum respicitur, sed tantum ad primam constitutionem generis humani in qua*

lege naturali institutum est, ut justo Dei judicio obedientiæ mandatorum vita æterna reddatur. — 13. *Pelagii sententia est, opus bonum citra gratiam adoptionis factum non esse regni cœlestis meritorium.* — 14. *Opera bona a filiis adoptionis facta non accipiunt rationem meriti ex eo quod fiunt per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum ex eo quod sunt conformia legi, quodque per ea præstatur obedientia legi.* — 15. *Opera bona justorum non accipient in die judicii extremi ampliorem mercedem, quam justo Dei judicio merentur accipere.* — 16. *Ratio meriti non consistit in eo quod qui bene operatur habeat gratiam et inhabitantem Spiritum Sanctum, sed in eo solum quod obedit divinæ legi.* — 17. *Non est vera legis obedientia, quæ fit sine charitate.* — 18. *Sentiunt cum Pelagio, qui dicunt, esse necessarium ad rationem meriti, ut homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum deificum.* — 19. *Opera catechumenorum, ut fides, et pœnitentia, ante remissionem peccatorum facta, sunt vitæ æternæ merita, quam ii non consequentur, nisi prius præcedentium delictorum impedimenta tollantur.* — 20. *Opera justitiæ, et temperantiæ, quæ Christus fecit, ex dignitate personæ operantis non traxerunt majorem valorem.* — 21. *Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam.* — 22. *Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis; ac proinde naturalis dicenda est, non supernaturalis.* — 23. *Cum Pelagio sentiunt, qui textum Apostoli ad romanos secundo,* Gentes, quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt faciunt, *intelligunt de gentibus fidem non habentibus.* — 24. *Absurda est eorum senten-*

tia, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali, et gratuito, supra conditionem naturæ fuisse exaltatum, ut fide, spe, charitate, Deum supernaturaliter coleret. — 25. A vanis et otiosis hominibus secundum insipientiam philosophorum excogitata est sententia, hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturæ superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus, et in Dei filium adoptatus; et ad pelagianismum rejicienda est illa sententia. — 26. Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. — 27. Integritas prima creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio. — 28. Liberum arbitrium sine gratiæ Dei adjutorio non nisi ad peccandum valet. — 29. Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum. — 30. Non solum fures ii sunt et latrones, qui Christum viam et ostium veritatis, et vitæ negant; sed etiam quicumque aliunde quam per Christum in viam justitiæ, hoc est, ad aliquam justitiam conscendi posse dicunt; aut tentationi ulli sine gratiæ ipsius adjutorio resistere hominem posse, sic ut in eam non inducatur, aut ab ea superetur. — 31. Charitas perfecta et sincera, quæ est ex corde puro et conscientia bona, et fide non ficta, tam in catechumenis, quam in pœnitentibus, potest esse sine remissione peccatorum. — 33. Catechumenus juste, recte et sancte vivit, et mandata Dei observat, ac legem implet per charitatem, ante obtentam remissionem peccatorum, quo in baptismi lavacro demum percipitur. — 34. Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturæ, et gratuiti, quod Deus amatur ut beatificator, vana est, et commentitia, et ad illudendum sacris litteris, et plurimis ve-

terum testimoniis excogitata. — 35. *Omne quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum est.* — 36. *Amor naturalis, qui ex viribus naturæ exoritur, et sola philosophia per elationem præsumptionis humanæ, cum injuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus.* — 37. *Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturæ solis viribus ortum ducit, agnoscit.* — 38. *Omnis amor creaturæ naturalis, aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quæ a Joanne prohibetur; aut laudabilis illa charitas, qua per Spiritum-Sanctum in corde diffusa, Deus amatur.* — 39. *Quod voluntarie fit, etiamsi in necessitate fiat, libere tamen fit.* — 40. *In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati.* — 41. *Is libertatis modus, qui est a necessitate sub libertatis nomine non reperitur in Scripturis, sed solum libertatis a peccato* — 42. *Justitia, qua justificatur per fidem impius consistit formaliter in obedientia mandatorum, quæ est operum justitia, non autem in gratia aliqua animæ infusa, qua adoptatur homo in filium Dei, et secundum interiorem hominem renovatur, et divinæ naturæ consors efficitur, ut sic per Spiritum-Sanctum renovatus, deinceps bene vivere, et Dei mandatis obedire possit.* — 43. *In hominibus pœnitentibus ante sacramentum absolutionis, et in catechumenis ante baptismum est vera justificatio, et separata tamen a remissione peccatorum.* — 44 *Operibus plerisque, quæ a fidelibus fiunt. solum ut Dei mandatis pareant, cujus modi sunt obedire parentibus, depositum reddere, ab homicidio, a furto, a fornicatione abstinere, justificantur quidem homines, quia sunt legis obedientia, et vera legis justitia; non tamen iis obtinent incrementa virtutum.* — 45. *Sacrificium missæ non alia ratione est sacrificium,*

quam generali illa, qua omne opus quod fit, ut sancta societate Deo homo inhæreat. — 46. *Ad rationem, et definitionem peccati non pertinet voluntarium; nec definitionis quæstio est, sed causæ et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium.* — 47. *Unde peccatum originis vere habet rationem peccati, sine ulla relatione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.* — 48. *Peccatum originis est habituali parvuli voluntate voluntarium, et habitualiter dominatur parvulos, eo quod non gerit contrarium voluntatis arbitrium.* — 49. *Et ex habituali voluntate dominante fit, ut parvulus decedens sine regenerationis Sacramento, quando usum rationis consequens erit, actualiter Deum odio habeat, Deum blasphemet, et legi Dei repugnet.* — 50. *Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quæ homo invitus patitur, sunt prohibita præcepto:* non concupisces. — 51. *Concupiscentia, sive lex membrorum, et prava ejus desideria, quæ inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia.* — 52. *Omne scelus est ejus conditionis, ut suum auctorem et omnes posteros eo modo inficere possit, quo infecit prima transgressio.* — 53. *Quantum est ex vi transgressionis, tantum meritorum malorum a generante contrahunt, qui cum minoribus nascuntur vitiis, quam qui cum majoribus.* — 54. *Definitiva hæc sententia, Deum homini nihil impossibile præcepisse, falso tribuitur Augustino, cum Pelagii sit.* — 55. *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur.* — 56. *In peccato duo sunt, actus et reatus: transeunte autem actu nihil manet, nisi reatus, sive obligatio ad pœnam.* — 57. *Unde in sacramento baptismi, aut sacerdotis absolutione proprie reatus peccati duntaxat tollitur; et ministerium sacerdotum solum liberat*

a reatu. — 58. *Peccator pœnitens non vivificatur ministerio sacerdotis absolventis, sed a solo Deo, qui pœnitentiam suggerens, et inspirans, vivificat eum, et resuscitat; ministerio autem Sacerdotis solum reatus tollitur.* — 59. *Quando per eleemosinas aliaque pœnitentiæ opera Deo satisfacimus pro pœnis temporalibus, non dignum pretium Deo pro peccatis nostris offerimus, sicut quidam errantes autumant (nam alioqui essemus saltem aliqua ex parte redemptores), sed aliquid facimus, cujus intuitu Christi satisfactio nobis applicatur, et communicatur.* — 60. *Per passiones sanctorum in indulgentiis communicatas non proprie redimuntur nostra delicta, sed per communionem charitatis nobis eorum passiones impartiuntur, et ut digni simus, qui pretio sanguinis Christi a pœnis pro peccatis debitis liberemur.* — 61. *Celebris illa doctorum distinctio, divinæ legis mandata bifariam impleri, altero modo quantum ad præceptorum operum substantiam tantum, altero quantum ad certum quemdam modum, videlicet secundum quem valeant operantem perducere ad regnum (hoc est ad modum meritorum) commentitia est, et explodenda.* — 62. *Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifariam bonum, vel quia ex objecto, et omnibus circumstantiis rectum est, et bonum (quod moraliter bonum appellare consueverunt), vel quia est meritorium regni æterni, eo quod sit a vivo Christi membro per Spiritum charitatis, rejicienda est.* — 63. *Sed et illa distinctio duplicis justitiæ alterius, quæ fit per spiritum charitatis inhabitantem, alterius qua fit ex inspiratione quidem Spiritus-Sancti cor ad pœnitentiam excitantis, sed nondum cor habitantis, et in eo charitatem diffundentis, qua divinæ legis justificatio impleatur, similiter rejicitur.* — 64. *Item et illa distinctio*

duplicis vivificationis, alterius, qua vivificatur peccator, dum ei pœnitentiæ et vitæ novæ propositum, et inchoatio per Dei gratiam inspiratur : alterius, qua vivificatur, qui vere justificatur, et palmes vivus in vite Christo efficitur : pariter commentitia est, et Scripturis minime congruens. — 65. *Non nisi pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus, sive non malus; et gratiæ Christi injuriam facit, qui ita sentit et docet.* — 66. *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.* — 67. *Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo quod necessario facit.* — 68. *Infidelitas pure negativa in his, in quibus Christus non est prædicatus, peccatum est.* — 69. *Justificatio impii fit formaliter per obedientiam legis, non autem per occultam communicationem, et inspirationem gratiæ, quæ per eam justificatos faciat implere legem.* — 70. *Homo existens in peccato mortali, sive in reatu æternæ damnationis, potest habere veram charitatem : et charitas, etiam perfecta, potest consistere cum reatu æternæ damnationis.* — 71. *Per contritionem, etiam cum charitate perfecta, et cum voto suscipiendi sacramentum conjunctam, non remititur crimen, extra causam necessitatis, aut martyrii, sine actuali susceptione sacramenti.* — 72. *Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum : unde et Job, et martyres, quæ passi sunt, propter peccata sua passi sunt.* — 73. *Nemo, præter Christum, est absque peccato originali : hinc virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque ejus afflictiones in hac vita, sicut et aliorum justorum, fuerunt ultiones peccati actualis, vel originalis.* — 74. *Concupiscentia in renatis relapsis in peccatum mortale, in quibus jam dominatur, peccatum est, sicut et alii habitus pravi.* —

75. *Motus pravi concupiscentiæ sunt pro statu hominis vitiati prohibiti præcepto* Non concupisces ; *unde homo eos sentiens, et non consentiens, transgreditur præceptum* Non concupisces ; *quamvis transgressio in peccatum non deputetur.* — 76. *Quamdiu aliquid concupiscentiæ carnalis in diligente est, non facit præceptum :* Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. — 77. *Satisfactiones laboriosæ justificatorum non valent expiari de condigno pœnam temporalem restantem post culpam conditionatam.* — 78. *Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio.* — 79. *Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari, et institui sine justitia naturali.*

2. Es necesario observar que entre las proposiciones que acabamos de trascribir, muchas de ellas son de Bayo palabra por palabra, otras solo en cuanto al sentido; las demas son de Hessels, su compañero de estudios, ó de otros partidarios de Bayo; pero como casi todas fueron enseñadas por este, se le atribuyen generalmente. Por estas proposiciones se ve claramente cuál era el sistema de Bayo. Distingue tres estados : el de naturaleza inocente, el de naturaleza caida, y el de naturaleza reparada.

3. Respecto al primer estado dice : 1° que Dios ha debido por justicia y en virtud de un derecho de la criatura, criar al ángel y al hombre para la eterna bienaventuranza, como se ve por los artículos 21, 23, 24, 26, 27, 55, 72 y 79, condenados en la bula de Pio V; 2° que la gracia santificante era debida á la naturaleza inocente : esta proposicion emana de la primera por via de consecuencia; 3° que los dones concedidos á los ángeles y á Adan no eran gratuitos y

sobrenaturales, sino debidos y puramente naturales, como se ve por los artículos 21 y 27; 4º que la gracia concedida á Adan y á los ángeles, no producia méritos sobrenaturales y divinos, sino naturales y puramente humanos, como aparece de los artículos 1, 7 y 9 : y en efecto, si los méritos emanan de la gracia, cuando los beneficios de esta son debidos y naturales á la naturaleza inocente, lo mismo debe decirse de los méritos que de aquella provienen; 5º que la bienaventuranza hubiera sido, no una gracia, sino propiamente una recompensa natural, si hubiesen perseverado en la inocencia, como demuestran los artículos 3, 4, 5 y 6; lo cual es una consecuencia de las proposiciones precedentes; porque siendo cierto que en el estado de la inocencia hubieran sido los méritos puramente humanos y naturales, en verdad que la bienaventuranza de ningun modo habria sido una gracia, sino una pura recompensa.

4. En segundo lugar, y por lo relativo á la naturaleza caida, pretende Bayo que perdió Adan por el pecado todos los dones de la gracia; lo que le hizo incapaz de practicar ningun bien aun natural, y ni fuerza le dejó para el mal. Infiere de aquí : 1º que en los que no estan bautizados, ó han pecado despues del bautismo, la concupiscencia ó movimiento del alma hácia las cosas sensibles, contraria á la razon, aun sin el consentimiento de la voluntad, es un verdadero pecado que se les imputa, en razon á que la voluntad de los hombres estaba contenida en la de Adan, como se ve por la proposicion 74. Añade tambien en la 75, que todos los movimientos desordenados de los sentidos, aun cuando no haya consentimiento, son, aun en los justos, trans-

gresiones, aunque no se les imputen; 2° que todo lo que hace el pecador es intrínsecamente pecado (proposicion 35); 3° que en materia de mérito, y demérito, la sola violencia es opuesta á la libertad del hombre; por manera que cuando so hace voluntariamente alguna accion mala, aunque se la ejecute necesariamente, no se deja de pecar (proposiciones 39 y 67).

5. En cuanto al estado de naturaleza reparada, supone Bayo que toda obra buena merece de suyo la vida eterna, independientemente ya de la disposicion divina, ya de los méritos de Jesucristo y del conocimiento del que obra, como expresan las proposiciones 2, 11 y 15. De esta falsa suposicion saca Bayo en seguida cuatro falsas consecuencias: 1ª que la justificacion del hombre no consiste en la infusion de la gracia, sino en la obediencia á la ley (proposiciones 42 y 69); 2ª que la misma caridad perfecta no va siempre unida á la remision de los pecados (proposiciones 31 y 32); 3ª que en los sacramentos del bautismo y penitencia, se perdona el pecado en cuanto á la pena, mas no en cuanto á la culpa, porque solo á Dios toca perdonar la culpa (proposiciones 57 y 58); 4ª que todo pecado merece una pena eterna, y que no los hay veniales (proposicion 21). Así que, relativamente al estado de naturaleza inocente, enseña Bayo los errores de Pelagio, pues dice con él, que la gracia no es gratuita, ni sobrenatural, sino natural y debida á la naturaleza. Por lo concerniente á la naturaleza caida, renueva los errores de Lutero y de Calvino, al sostener que el hombre es llevado necesariamente á ejecutar el bien ó el mal, segun los movimientos de los dos deleites celestial, ó terreno, que le son impresos. En fin, los errores que enseña sobre el estado

de naturaleza reparada, y particularmente en órden á la justificacion, á la eficacia de los sacramentos y á los méritos, estan tan manifiestamente condenados por el concilio de Trento, que si se los leyera en las obras de Bayo, nadie se persuadiria que hubiera podido escribirlos, despues de haber asistido en persona á dicha asamblea.

6. Dice en las proposiciones 42 y 69, que la justificacion del pecador no consiste en la infusion de la gracia sino en la obediencia á la ley; y enseña el concilio (sess. 6, c. 7), que nadie puede justificarse sin que le sean comunicados los méritos de Jesucristo, puesto que por ellos se infunde la gracia que le justifica: *Nemo potest esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur.* Y esto es conforme á lo que dice el apóstol (Rom. 3, 24): *Justificati gratis per gratiam ejus.* Dice que la caridad perfecta no va siempre unida á la remision de los pecados (proposiciones 31 y 32). Pero hablando el concilio de Trento especialmente del sacramento de la penitencia (sess. 14, cap. 4), dice que cuando la contricion está unida á la caridad perfecta, justifica al pecador antes que reciba el sacramento. Dice Bayo que en los sacramentos del bautismo y penitencia, no se perdona el pecado mas que en cuanto á la pena, no en cuanto á la culpa (proposiciones 57 y 58). Y el concilio (sess. 5, c. 5) hablando del bautismo enseña, que perdona y borra el *reato* del pecado original, y todo lo que tiene razon de pecado: *Per Jesu Christi gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti, et tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, illudque non tantum radi, aut non imputari.* Hablando

en seguida del sacramento de la penitencia, enseña muy por extenso (sess. 14, cap. 1), como una verdad de fe, que Jesucristo dejó á los sacerdotes la potestad de perdonar los pecados en este sacramento, y que la iglesia condenó como herejes á los novacianos que negaban dicha autoridad. Dice Bayo que en los no bautizados, ó que pecaron despues del bautismo, es un verdadero pecado la concupiscencia, ó todo movimiento desordenado de ella, porque entonces traspasan actualmente el precepto *Non concupisces* (prop. 74 y 75). Mas el concilio enseña, que la concupiscencia no es pecado, y que no puede dañar al que á ella no consiente: *Concupiscentia, cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus non valet..... Hanc concupiscentiam Ecclesiam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat* (sess. 5, c. 5).

7. En fin, todas las proposiciones enseñadas por Bayo sobre los tres estados de naturaleza, son otras tantas consecuencias de uno solo de sus principios, á saber: que no hay mas que dos amores, ó la caridad teológica por la cual se ama á Dios sobre todas las cosas como fin último, ó la concupiscencia por la cual se coloca el último fin en la criatura; y que entre los dos amores no hay medio. Dice, pues, que siendo Dios justo, no pudo contra el derecho de la criatura inteligente criar al hombre sujeto á la sola concupiscencia; y como fuera de la concupiscencia no hay otro amor legítimo que el sobrenatural, al criar Dios á Adan debió darle con la existencia el amor sobrenatural, cuyo fin esencial es la vision de Dios. Así que la caridad no fue un don sobrenatural y gratuito, sino natural y debido

á la naturaleza humana; y por consiguiente, eran naturales los méritos de la caridad, y la bienaventuranza una pura recompensa, y no una gracia. Tambien inferia de esto que el libre albedrío, despues del pecado, desprovisto de la gracia que era como una consecuencia de la naturaleza, *no tiene poder sino para pecar*. Semejante principio es evidentemente falso, como lo son todas las consecuencias que de él emanan. Pruébase claramente contra el principio de Bayo que la criatura inteligente no tiene derecho á la existencia, y por consiguiente ni á tal, ó tal manera de existir; ademas dicen con razon un gran número de teólogos distinguidos, *cuyas huellas sigo*, que Dios podia criar al hombre en el estado de pura naturaleza, en el cual naciese sin ningun don sobrenatural y sin pecado; pero con todas las perfecciones y defectos que son una consecuencia de la misma naturaleza; y que así el fin de la naturaleza pura seria natural, y las miserias humanas como la concupiscencia, la ignorancia, la muerte, y todas las demas penas del hombre serian gajes de la naturaleza humana, como lo son en el estado presente el efecto y castigo del pecado; y que por lo tanto, en el estado actual, la concupiscencia inclina con mucha mas fuerza al pecado, que lo hubiera hecho en el otro caso, puesto que el pecado ha oscurecido mas la inteligencia del hombre, y ha hecho en la voluntad una herida todavía mayor.

8. Erró ciertamente Pelagio al decir que Dios crió al hombre en el estado de pura naturaleza. Tambien se engañó Lutero, diciendo que dicho estado es incompatible con el derecho del hombre á la gracia; y este error fue adoptado por Bayo; y digo error porque en

verdad no entraba en los derechos de la criatura que el hombre fuese criado necesariamente en la justicia original, pues Dios era libre de criarle sin el pecado, y sin la justicia, atendido el derecho de la naturaleza humana. Aparece esta verdad primeramente de las bulas ya citadas de san Pio V, de Gregorio XIII y de Urbano VIII, que confirmaron la de san Pio, en que fue condenada la asercion de que la elevacion de la naturaleza humana á participar de la divina, le era debida y natural, como decia Bayo : *Humanæ naturæ sublimatio, et exaltatio in consortium divinæ naturæ, debita fuit integritati primæ conditionis; et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis* (prop. 22). Lo mismo dice en la 55 : *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur.* Lo mismo dice en la 79 : *Falsa est doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari, et institui sine justitia naturali.* Jansenio, aunque muy adherido á la doctrina de Bayo, confiesa que le embarazan las constituciones de los soberanos pontífices : *Hæreo, fateor,* decia (l. 3 de Stat. nat. puræ, c. ult.).

9. Pero los discípulos de Bayo y Jansenio ponen en duda si hay obligacion de someterse á la bula *In eminenti* de Urbano VIII. Respóndeles Tournely (Com. Teol., t. 5, part. 1, disp. 5, art. 3, § II) que siendo dicha bula una ley dogmática de la santa sede (*cujus auctoritas*, segun las palabras de Jansenio en el lugar citado, *catholicis omnibus tanquam obedientiæ filiis veneranda est*), y habiendo sido aceptada en los puntos en donde se agitaba la controversia, como tambien en las iglesias mas célebres del mundo, con la adhesion tácita de las demas, debe ser mirada como un juicio infalible de la

iglesia, á que debe conformarse todo cristiano; y asegura que esto se enseña universalmente, hasta por el mismo Quesnel.

10. Disputan en seguida los adversarios sobre el sentido de la bula de san Pio, y dicen : 1° que no es creible quisiese condenar en Bayo la santa sede la doctrina de san Agustin, quien suponen haber enseñado la imposibilidad del estado de pura naturaleza. Pero esta suposicion es falsa, en virtud de que á juicio de tantos teólogos muy recomendables, enseña lo contrario el santo doctor en muchos lugares, en especial cuando escribiendo contra los maniqueos, distingue cuatro maneras segun las que hubiera Dios podido legítimamente criar las almas, y dice que la segunda hubiera sido tal que antes de todo pecado hubiéranse unido á sus cuerpos sujetas á la ignorancia, á la concupiscencia, y á las demas miserias de esta vida (S. Aug., l. 3 de Lib. arb., c. 20); esta manera supone ciertamente la posibilidad de la naturaleza pura. Léase á Tournely (Theol., t. 5, p. 2, c. 2, p. 67) sobre todas las dificultades que suscita Jansenio sobre este punto.

11. Dicen : 2° que en la bula de san Pio no fueron condenadas las proposiciones de Bayo en el verdadero sentido de su autor. Hé aquí los propios términos de la bula : *Quas quidem sententias stricto coram nobis examine ponderatas, quamquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent, in rigore, et proprio verborum sensu ab assertoribus intento hæreticas, erroneas, temerarias*, etc., *respective damnamus*. Aseguraban que entre la palabra *possent*, y estas *in rigore, et proprio verborum sensu* no habia coma, sino que estaba colocada despues de las voces *ab assertoribus intento;* por manera que conver-

tido en absoluto el sentido de las palabras siguientes, *quamquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento,* decian que las proposiciones podian muy bien ser defendidas en el sentido propio, é intentado por el autor, como expresaba la bula. Pero resultaba de esto una contradiccion de la bula consigo misma, pues condenaba opiniones que en el sentido propio, en el sentido del autor, podian ser sostenidas. Y pues podian ser defendidas en el sentido propio, ¿porqué condenarlas? Porqué exigir de Bayo una retractacion expresa? Hubiera sido demasiado injusto condenar y hacer abjurar proposiciones que podian ser defendidas en el sentido propio. Ademas, aun cuando en dicha bula, se hubiera omitido la coma despues de la palabra *possent*, jamás indicó nadie que faltase en las dos bulas subsiguientes de Gregorio XIII y de Urbano VIII. Relativamente pues á las bulas, es indudable que las opiniones de Bayo fueron condenadas.

12. Dicen : 3° que las proposiciones fueron condenadas atendida la omnipotencia de Dios, segun la cual es muy posible el estado de pura naturaleza; pero no mirando á su sabiduría y bondad. Responden los mismos teólogos que siendo esto así, entonces la santa sede no condenó un error positivo, sino fingido, una vez que la doctrina de Bayo atendidas la sabiduría y bondad divina, no es realmente condenable Pero es una falsedad suponer que no es posible el estado de pura naturaleza sino atendido el poder de Dios, y *no en* órden á sus demas atributos Lo que está en oposicion, ó no se conforma con alguno de los atributos de Dios, es de todo punto imposible, porque Dios *seipsum ne-*

gare non potest (2 Tim. 2, 13). Dice san Anselmo (l. 1, *Cum Deus homo*, c. 1): *In Deo quantumlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas.* Ademas si es cierto el principio de los adversarios: *Nullum dari amorem medium inter vitiosam cupiditatem, et laudabilem charitatem*, seria imposible el estado de pura naturaleza, segun la idea que de él se forman, aun en órden á la omnipotencia divina; porque repugna absolutamente que produzca Dios una criatura en oposicion consigo mismo y en la necesidad de pecar; y así acaeceria con la criatura en la hipótesi de posibilidad que fingen.

13. Por lo demas, paréceme cierto hasta la evidencia que el estado de naturaleza pura, en el cual criado el hombre sin la gracia y sin el pecado, hubiera estado sujeto á las miserias de la vida presente, es un estado posible, salvo el respeto debido á la escuela agustiniana, que sostiene lo contrario. Dos razones prueban esto claramente: la primera es, que podia muy bien haber sido criado el hombre sin ningun don sobrenatural, y con las solas cualidades propias de la naturaleza humana, pues que la gracia que era sobrenatural, y que fue dada al primer hombre, no le era debida: *Alioquin* (como dice san Pablo) *gratia jam non est gratia* (Rom. 11, 6). Y así como pudo ser criado sin la gracia, tambien pudo Dios criarlo sin el pecado; y aun no podia criarlo con la culpa, porque en tal caso hubiera sido el autor de ella. Pudo tambien criarlo sujeto á la concupiscencia, á las enfermedades y á la muerte, porque estos defectos, segun san Agustin, son los gajes de la constitucion del hombre, puesto que la concupiscencia tiene su orígen en la union del alma con el cuerpo, y de

aquí viene al alma la pasion de los bienes que convienen al cuerpo. Igualmente las enfermedades, y demas miserias humanas provienen de la influencia de las causas naturales que en el estado de pura naturaleza habrian ejercido su accion del mismo modo : tambien es la muerte una consecuencia natural de la guerra sin tregua que se hacen los cuatro elementos de que el cuerpo humano se compone.

14. La segunda razon es, que ninguno de los atributos divinos se opone á que el hombre hubiera sido criado sin la gracia y sin el pecado; no es la omnipotencia, segun el mismo Jansenio; tampoco atributo alguno, pues que en tal estado no habria Dios omitido dar al hombre todo lo propio de su condicion natural, á saber, la razon, la libertad y las demas facultades para que pudiera conservarse y conseguir su fin. Añado que todos los teólogos (como confiesa Jansenio al tratar del estado de pura naturaleza) estan de acuerdo en admitir como posible dicho estado, atendido el solo derecho de la criatura; y precisamente se encuentra entre ellos el príncipe de las escuelas, el angélico santo Tomás (Q. 4, de Malo, a. 1), que enseña podia muy bien haber sido criado el hombre sin destino á la vision beatífica : *Carentia divinæ visionis competeret ei, qui in solis naturalibus esset etiam absque peccato.* Enseña igualmente en otro lugar (In Sum., 1 p., Q. 95, a. 1), que el hombre podia haber sido criado con la concupiscencia rebelde á la razon : *Illa subjectio inferiorum virium ad rationem non erat naturalis.* Así es que algunos teólogos admiten la posibilidad del estado de pura naturaleza, entre otros Estio, Sylvio, Cayetano, Ferraris, los Salmaticenses, Vega y otros con Belarmino, que afirma (l. de Grat.

prim. hom., c. 4) que no sabe cómo puede ponerse en duda este sentir.

15. Primera objecion. — Pasemos á los argumentos de los contrarios. La primera objecion se toma de la *beatitud.* Dice Jansenio que enseña san Agustin en muchos lugares que no podia Dios sin injusticia, rehusar al hombre inocente la gloria eterna : *Qua justitia, quæso, a regno Dei alineatur imago Dei, in nullo transgressa legem Dei?* Y cita á san Agustin (l. 3 contra Jul., c. 12). Pero este santo hablaba en el pasaje citado contra los pelagianos, segun el estado presente, supuesto el destino gratuito del hombre al fin sobrenatural; y en esta suposicion decia que el hombre hubiera sido injustamente privado del reino de Dios, si no hubiera pecado. Ni puede objetarse lo que dice santo Tomás, á saber, que naturalmente no encuentra descanso el deseo del hombre mas que en la vision de Dios (l. 4 contra Gentes, c. 50) : *Non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant;* por manera que siendo natural al corazon del hombre semejante deseo, no pueda haber sido criado sin destino á este fin. El mismo santo Tomás enseña en muchos lugares, y especialmente en el libro de las cuestiones controvertidas (Q. 22 de Verit.), que no somos naturalmente inclinados á la vision de Dios en particular, sino solo á la bienaventuranza en general : *Homini inditus est appetitus ultimi sui finis in communi, ut scilicet appetat se esse completum in bonitate; sed in quo ista completio consistat non est determinatum a natura.* Asi que, segun el santo doctor, no tiene el hombre un deseo innato de la vision beatífica, sino de la bienaventuranza en general. Y así lo confirma en otra parte (4 Sent.,

dist. 48, Q. 1, art. 3) : *Quamvis ex naturali inclinatione voluntas habeat, ut in beatitudinem feratur, tamen quod feratur in beatitudinem talem, vel talem, hoc non est ex inclinatione naturæ.* En vano se diria tambien que el hombre no puede estar plenamente satisfecho sino en la vision de Dios, segun estas palabras de David : *Satiabor, cum apparuerit gloria tua* (Psal. 16, 15). Esto tiene lugar en el estado presente, segun el cual ha sido criado el hombre en un órden de cosas, que su fin último es la vida eterna; pero no habria acaecido así en el estado de pura naturaleza.

16. Segunda objecion. — Se toma este argumento de la *concupiscencia*. Dicen los adversarios 1° que no puede ser Dios autor de la concupiscencia, habiendo dicho san Juan : *Non est ex patre, sed ex mundo* (1 Joan 2, 16); y san Pablo : *Nunc autem jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum* (Rom. 7, 17), es decir, la concupiscencia. Respóndese al *texto* de san Juan, que seguramente la concupiscencia de la carne *no* viene del Padre celestial, en el estado presente, porque nace del pecado, y á él inclina, como expresa el concilio de Trento (session 5, canon 5) : *Quia est a peccato, et ad peccatum inclinat;* é inclina mucho mas en el estado presente, que lo habria hecho en el de pura naturaleza. Y en este último no hubiera provenido formalmente del Padre celestial, como imperfeccion ; sino como condicion de la naturaleza humana. En cuanto al texto de san Pablo, se responde igualmente que la concupiscencia no es llamada pecado sino porque en el estado presente nace de él, puesto que el hombre fue criado en la gracia; pero en el estado de pura naturaleza, no hubiera podido llamarse pecado, porque no

naceria de él, sino de la misma condicion de la naturaleza humana.

17. Dicen lo 2° que Dios no puede criar un ser racional con una cosa que incline al pecado, como hace la concupiscencia; y así es como el hombre hubiera sido criado en el estado de pura naturaleza. Respóndese que ciertamente no puede Dios criar al hombre con lo que de suyo incline al pecado, como si le hubiera criado con una habitud viciosa que por sí misma impeliese á la prevaricacion; pero puede muy bien criarlo con lo que incline al pecado accidentalmente, es decir, á consecuencia de su condicion natural; de otro modo hubiera debido criar Dios al hombre impecable, puesto que es un defecto estar sujeto á pecar. La concupiscencia no inclina de suyo el hombre al pecado, sino únicamente á los bienes convenientes á la naturaleza humana para su conservacion, naturaleza que está compuesta de alma y cuerpo; por consiguiente no es por sí misma, sino de un modo accidental, y por una imperfeccion de la condicion misma de la naturaleza, como la concupiscencia inclina algunas veces al mal. ¿Por ventura está Dios obligado, al criar los seres, á darles mas perfecciones de las que es capaz su naturaleza? Así como no dando sentimiento á las plantas, ni razon á los brutos, no es falta suya, sino de la naturaleza de dichos seres; del mismo modo, si en el estado de pura naturaleza, no hubiera Dios eximido al hombre de la concu, piscencia, que podia inclinarle accidentalmente al mal, no seria suya la falta, sino propia de la condicion humana.

18. Tercera objecion. — Tómanla de las miserias humanas. Dicen que san Agustin prueba muchas veces contra los pelagianos la existencia del pecado original

por las miserias de esta vida. El santo doctor habla de las miserias humanas en el estado presente, supuesta la santidad original, en que el hombre fue criado, y en la cual segun el testimonio de la Escritura, estaba excuto Adan de la muerte y de las penalidades de esta vida. Esto supuesto, no podia Dios privarle justamente de los dones que le habia dado, á menos que no cometiese una *falta* positiva; y por consiguiente inferia san Agustin con razon el pecado original, de los males á que ahora estamos condenados. Pero habria sido diferente el lenguaje de este padre, si hubiera hablado del estado de pura naturaleza, en el que las miserias de la vida se habrian derivado de la condicion misma de la naturaleza humana; tanto mas que en el estado presente, son mucho mayores los males, que lo habrian sido en el puramente natural; así es que puede muy bien probarse el pecado original por las miserias tan considerables de la vida presente, y no hubiera podido hacerse otro tanto por las miserias mas moderadas, que el hombre hubiera tenido que sufrir en el estado de pura naturaleza.

DISERTACION DÉCIMATERCERA.

REFUTACION DE LOS ERRORES DE CORNELIO JANSENIO.

1. Para refutar todos los errores de Jansenio basta refutar su sistema, que consiste en sustancia en supo-

ner que nuestra voluntad es necesitada á practicar el bien ó el mal segun que es movida y determinada por la delectacion celestial ó terrena superior en grado que predomina en nosotros, sin que nos sea posible resistir, una vez que la delectacion previene nuestro consentimiento y nos obliga á darlo, aunque de parte nuestra haya resistencia. Jansenio pues abusa de la famosa máxima de san Agustin : *Quod amplius delectat, id nos operemur necessum est.* Hé aquí sus palabras : *Gratia est delectatio et suavitas, qua anima in bonum appetendum delectabiliter trahitur : ac pariter delectationem concupiscentiæ esse desiderium illicitum, quo animus etiam repugnans in peccatum inhiat* (l. 4 de Grat. Christi, c 11). Y en el capítulo 9 : *Utraque delectatio invicem pugnat, earumque conflictus sopiri non potest, nisi alteram altera delectando superaverit, et eo totum animæ pondus vergat, ita ut vigente delectatione carnali, impossibile sit, quod virtutis et honestatis consideratio prævaleat.*

2. Segun Jansenio, el hombre en el estado de justicia en que fue criado (*Fecerit Deus hominem rectum*, Eccl. 7, 30)), inclinado entonces á la rectitud, podia hacer el bien con su albedrío ayudado del solo auxilio divino *sine quo*, que no es otro que la gracia suficiente (la cual da el poder y no el querer). Así podia el hombre entonces, con el solo auxilio ordinario consentir y cooperar á la gracia. Pero despues que la voluntad fue debilitada por el pecado, y que experimenta una propension á los placeres prohibidos, no puede hacer el bien con la sola gracia suficiente, necesita ademas para moverse y determinarse el auxilio *quo*, es decir, la gracia eficaz (que es la delectacion relativamente victo-

riosa, porque es superior en grado); de otro modo no podria la voluntad resistir á la delectacion carnal opuesta : *Gratia sanæ voluntatis in ejus libero relinquebatur arbitrio, ut eam si vellet desereret, aut si vellet uteretur, gratiæ vero lapsæ ægrotæque voluntatis nullo modo in ejus relinquitur arbitrio, ut eam deserat, et arripiat si voluerit* (de Lib. arb., l. 2, c. 4). De tal suerte que cuando domina la delectacion carnal, es imposible que la virtud prevalezca : *Vigente delectatione carnali impossibile est, ut virtutis et honestates consideratio prævaleat* (l. 7 de Grat. Christi, c. 3. Vide etiam, c. 50). Ademas, tiene tanto imperio sobre la voluntad la delectacion superior, que la hace querer necesariamente, ó no querer segun el movimiento que la imprime : *Delectatio seu delectabilis objecti complacentia, est id quod tantam in liberum arbitrium potestatem habet, ut eum faciat velle vel nolle, seu ut ea præsente actus volendi sit reipsa in ejus potestate, absente non sit* (Ib. eod. tit., l. 7, c. 3).

3. Dice en otro lugar que si la delectacion celestial es menor que la terrena, no producirá en el alma s no deseos ineficaces é impotentes, y jamás la llevará á abrazar el bien : *Delectatio victrix quæ Augustino est efficax adjutorium, relativa est; tunc enim est victrix, quando alteram superat. Quod si contingat, alteram ardentiorem esse, in solis inefficacibus desideriis hærebit animus, nec efficaciter unquam volet quod volendum est* (de Lib. arb., l. 8, c. 2). Y en otra parte dice, que así como la facultad de ver no da solamente la vision, sino tambien la potencia visiva; así tambien la delectacion dominante no solo da la accion, sino ademas el poder de obrar : *Tantæ necessitatis est, ut sine illa effectus fieri non possit... dat enim simul et posse et operari* (l. 2,

c. 4). Asegura tambien que es tan imposible resistir á la delectacion superior. *Quam homini cœco ut videat, vel surdo ut audiat, vel avi ut volet sine alis* (l. 4, c. 7, y l. 7, c. 3). En fin concluye diciendo que la delectacion victoriosa, ya sea terrena ó celestial, de tal modo encadena el libre albedrío, que pierde este todo poder de hacer lo contrario: *Justitiæ vel peccati delectatio est illud vinculum, quo liberum arbitrium ita firmiter ligatur, ut quamdiu isto stabiliter constringitur, actus oppositus sit extra ejus potestatem* (l. 7, c. 5). Creo que estas solas citas bastan para manifestar toda la falsedad del sistema de Jansenio sobre la delectacion relativamente victoriosa, á la que obedece la voluntad necesariamente.

4. De este sistema emanan sus cinco proposiciones condenadas por Inocencio X, como hemos dicho en nuestra historia (Cap. 12, art. 3); y de nuevo vamos á reproducirle aquí. La primera está concebida en estos términos: *Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia qua possibilia fiant.* Hé aquí la censura de esta proposicion: *Temerariam, impiam, blasphemam, anathemate damnatam, et hæreticam declaramus et uti talem damnamus.* Contra la condenacion de esta proposicion y de las otras cuatro suscitaron los jansenistas muchas dificultades, y en especial dos principales, á saber: 1º que las proposiciones censuradas por la bula de Inocencio X no se hallaban en el libro de Jansenio; 2º que no habian sido condenadas en el sentido del autor. Pero Alejandro VII echó por tierra estas dificultades en su bula del año 1656; declarando en ella expresamente que *las*

cinco proposiciones estaban sacadas del libro de Jansenio, y que habian sido condenadas en el sentido mismo del autor : *Quinque propositiones ex libro Cornelii Jansenii excerptas, ac in sensu ab eodem Cornelio intento damnatas fuisse.* En efecto esta era la exacta verdad : para destruir desde luego estos dos medios de resistencia mas generales y perniciosos (en cuanto á los otros, iremos respondiendo segun ocurran), vamos á trascribir los pasajes del libro de Jansenio, en donde se hallan si no los términos idénticos, al menos la sustancia misma de las proposiciones; cuyos pasajes tomados en su propio y natural sentido, hacen ver que realmente era el intentado por el autor.

5. Por de pronto la primera proposicion ya citada se encuentra en su libro enunciada palabra por palabra: *Hæc igitur omnia plenissime planissimeque demonstrant, nihil esse in sancti Augustini doctrina certius ac fundatius, quam* esse *præcepta* quædam, quæ hominibus *non tantum infidelibus, excæcatis, obduratis, sed fidelibus quoque, et* justis volentibus, et conantibus secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia, deesse quoque gratiam qua possibilia fiant (l. 3 de Grat. Christi, c. 13). Inmediatamente despues trae por ejemplo la caida de san Pedro: *Hoc enim sancti Petri exemplo, aliisque multis, quotidie manifestum esse, qui tentantur ultra quam possint sustinere.* ¡Cosa sorprendente! San Pablo dice que Dios no permite seamos tentados mas allá de lo que podemos: *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis* (1 Cor. 10, 13); y Jansenio que muchos son tentados en mas de lo que alcanzan sus fuerzas. Hácia el fin del mismo capítulo se esfuerza inútilmente en probar que los justos carecen algunas veces de la

gracia de la oracion, al menos de aquella oracion que puede obtener un auxilio eficaz para llenar los preceptos, y que así entonces no tienen el poder de cumplirlos. En resúmen el sentido de esta primera proposicion es: que hay mandamientos imposibles aun para los justos, cuando las fuerzas que les suministra la delectacion celestial son menores que las de la delectacion terrena, porque entonces carecen de la gracia para poder observarlos. Dice Jansenio: *Secundum præsentes quas habent vires*, indicando en esto que los preceptos no son absolutamente imposibles sino relativamente á la gracia mas fuerte que seria necesaria para cumplirlos, pero que falta en aquel momento.

6. Como ya hemos visto fue condenada la primera proposicion 1° como *temeraria*, siendo contraria á las Escrituras: *Mandatum hoc non est supra te* (Deut. 30, 11). *Jugum enim meum suave est, et onus meum leve* (Matth. 11, 30). Y precisamente el Concilio de Trento calificó con la misma nota á idéntica proposicion enseñada ya por Lutero y Calvino: *Nemo* (dice) *temeraria illa, et a patribus sub anathemate prohibita voce uti debet, Dei præcepta hominis justificato ad observandum esse impossibilia* (sess. 6, c. 11). Tambien fue condenada en la proposicion cincuenta y cuatro de Bayo que decia: *Definitiva hæc sententia, Deum homini nihil impossibile præcepisse, falso tribuitur Augustino cum Pelagii sit.* 2° Como *impia*, puesto que hace de Dios un tirano, un ser injusto, que obliga á los hombres á cosas imposibles, y los condena despues si no las cumplen. Se alaba Jansenio de haber adoptado en toda su integridad la doctrina de san Agustin; y tuvo la osadía de dar á su obra el título de *Augustinus*, á la que cuadraba mejor

el de *Anti-Augustinus;* porque sus enseñanzas impías estan reprobadas terminantemente en los escritos de este padre. En efecto, declara san Agustin que : *Deus sua gratia semel justificatos non deserit; nisi ab eis prius deseratur* (l. de Nat. et Grat., c. 16). Y Jansenio representa á Dios como desapiadado, diciendo que priva á los justos de la gracia, sin la cual no pueden menos de pecar; y así los abandona antes de ser de ellos abandonado. Se lee tambien en san Agustin sobre el objeto de la proposicion que nos ocupa : *Quis non clamet, stultum esse præcepta dare ei, cui liberum non est quod præcipitur facere? et iniquum esse eum damnare, cui non fuit potestas jussa complere* (de Fide contra Manich., c. 10)? Se lee igualmente en otro pasaje del mismo padre la célebre máxima adoptada por el concilio de Trento (sess. 6, c. 11) : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis* (l. de Nat. et Grat., c. 43). 3° Fue condenada como *blasfema*, una vez que acusa á Dios de infidelidad, y de mentira, puesto que despues de habernos prometido que las tentaciones no excederán á nuestras fuerzas (*non patietur vos tentari supra id quod potestis*, 1 Cor. 10, 13), nos manda en seguida cosas que no podemos cumplir. El mismo san Agustin (de quien Jansenio dice falsamente haber tomado su doctrina) trata de blasfema dicha proposicion : *Execramur blasphemiam eorum, qui dicunt, impossibile aliquid a Deo esse præceptum* (serm. 191 de tempore). 4° En fin, fue condenada como *herética*, siendo (como hemos visto) contraria á las divinas Escrituras y á las definiciones de la iglesia.

7. Sin embargo no dejan los jansenistas de hacer

otras objeciones. Dicen 1° que este pasaje de san Agustin : *Deus gratia sua non deserit, nisi prius deseratur* (adoptado igualmente por el concilio de Trento, sesion 6, cap. 11), significa que Dios no priva á los justos de su gracia habitual, si antes no han pecado, aunque algunas veces los prive de la gracia actual antes de su pecado. Pero se responde con el mismo san Agustin, que cuando Dios justifica el pecador, no solamente le da la gracia del perdon, sino que le concede tambien su auxilio para evitar en adelante el pecado; y esta es, dice el santo doctor, la virtud de la gracia de Jesucristo : *Sanat Deus, non solum ut deleat quod peccavimus, sed ut præstet etiam ne peccemus* (de Nat. et Grat., c. 26). Si Dios rehusase al hombre, antes que pecara, la gracia suficiente para no pecar no le curaria, sino que le abandonaria antes de haber recibido ofensa. Dicen lo 2° que el texto ya citado número 6 : *Fidelis autem Deus non patietur vos tentari supra id quod potestis*, es solo relativo á los predestinados, y no á todos los fieles. Mas aparece claro del mismo texto que habla el apóstol de todos los fieles indistintamente y añade : *Sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere* (1 Cor. 10, 13), esto es, que permite Dios sean tentados los fieles, aumentando sus méritos. Ademas san Pablo escribia á los corintios y ciertamente no los supondria á todos predestinados; y santo Tomás aplica este texto con razon á todos los hombres en general, diciendo que Dios no seria fiel si no nos concediese, cuanto está de su parte, las gracias de que necesitamos para alcanzar la salvacion : *Non autem videretur esse fidelis : si nobis denegaret* (*in quantum in ipso est*) *ea per quæ pervenire ad eum possemus* (lect. 1 in cap. 1, ep. 1 ad Cor.).

8. Del mismo principio de Jansenio sobre la delectacion victoriosa que impone necesidad á la voluntad para consentir, se deriva tambien la segunda proposicion condenada : *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur*. Hé aquí los términos de la censura : *Hæreticam declaramus, et uti talem damnamus.* Dice tambien Jansenio : *Dominante suavitate Spiritus, voluntas Deum diligit, ut peccare non possit* (l. 4 de Grat. Christi, c. 9) ; y en otra parte : *Gratiam Dei Augustinus ita victricem statui supra voluntatis arbitrium, ut non raro dicat hominem operanti Deo per gratiam non posse resistere* (l. 2, c. 24). Pero san Agustin enseña lo contrario en muchos lugares, y especialmente cuando dirige al pecador esta reprension (hom. 12, inter 50) : *Cum per Dei adjutorium in potestate tua sit, ut non consentias diabolo; quare non magis Deo, quam ipsi obtemperare deliberas?* Dicha proposicion fue justamente condenada como herética pues está en oposicion con la Escritura : *Vos Spiritui-Sancto semper resistitis* (Act. 7), y con los santos concilios, como el de Sena, celebrado contra los luteranos el año 1528 (p. 1, c. 15), y el de Trento (sess. 6, c. 4), el cual anatematizó á quien dijere que no puede rehusarse á la gracia el consentimiento : *Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum... neque posse dissentire, si velit*, etc.

9. Hé aquí la tercera proposicion : *Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione*. Esta es su censura : *Hæreticam declaramus, et uti talem damnamus*. Enseña Jansenio dicha proposicion en muchos lugares ; y escribe : *Duplex necessitas,*

coactionis, et simplex, seu voluntaria; illa, non hæc, repugnat libertati (l. 6 de Grat. Christi, c. 6); y mas adelante : *Necessitatem simplicem voluntatis non repugnare libertati* (c. 24). En otras partes trata de paradoja este principio admitido por nuestros teólogos : *Quod actus voluntatis propterea liber sit, quia ab illo desistere voluntas, et non agere, potest,* lo cual constituye la libertad de indiferencia necesaria, segun nosotros, para merecer y desmerecer. Esta proposicion se desprende igualmente de la delectacion predominante imaginada por Jansenio, la cual, á su modo de ver, obliga á la voluntad al consentimiento, y la quita el poder de resistir. Pretende que tal es el parecer de san Agustin ; pero declara este padre (l. 3 de Lib. arb., c. 3) que no hay pecado en donde no hay libertad : *Unde non est liberum abstinere* ; y tambien niega (l. de Nat. et Grat., c. 67), que el hombre no pueda resistir á la gracia, *non possit resistere gratiæ.* Por manera que, segun san Agustin, puede el hombre resistir siempre, tanto á la gracia como á la concupiscencia, y este es el único medio de merecer y desmerecer.

10. Así está concebida la cuarta proposicion : *Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus etiam ad initium fidei et in hoc erant hæretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere, vel obtemperare.* Esta proposicion tiene dos miembros : el primero es falso ; el segundo herético. Dice Jansenio en el primero, que admitian los semi-pelagianos la necesidad de la gracia interior y actual para el principio de la fe. Hé aquí sus palabras : *Massiliensium opinionibus et Augustini doctrina quam diligentissime ponderata, certum es-*

se debere sentio, quod massilienses, præter prædicationem atque naturam, veram etiam et internam, et actualem gratiam ad ipsam etiam fidem, quam humanæ voluntatis ac libertatis adscribunt viribus, necessariam esse fateantur. Esta primera parte es falsa; porque si san Agustin profesaba el dogma de la necesidad de la gracia para el principio de la fe, lo desechaban la mayor parte de los semi-pelagianos, como atestigua el mismo santo doctor (lib. de Prædest. sanct., c. 3 in ep. 227 ad Vital., n. 9). Pasemos al segundo miembro : segun Jansenio eran herejes los semi-pelagianos en cuanto querian que la gracia fuese tal que pudiese el hombre resistir ú obedecer á ella; y por eso los llamaba : *Gratiæ medicinalis destructores : et liberi arbitrii præsumptores.* En esto no eran herejes los sacerdotes de Marsella, sino el mismo Jansenio, que rehusaba injustamente al libre albedrio el poder de consentir ó de resistir á la gracia, contra la expresa definicion del concilio de Trento (sess. 6, c. 4) : *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum non posse dissentire si velit... anathema sit.* Por esto justamente fue declarada herética la cuarta proposicion.

11. Hé aquí la quinta proposicion. *Semi-pelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse.* Esta es su censura : *Hæc propositio falsa, temeraria, scandalosa, et intellecta eo sensu, ut Christus pro salute duntaxat prædestinatorum mortuus sit, impia, blasphema, contumeliosa, divinæ pietati derogans, et hæretica declaratur.* Entendida en el sentido de que Jesucristo ha muerto solamente por los predestinados, es impia y herética dicha proposicion. En el cual se halla muchas veces expresa-

da en la obra de Jansenio : se lee en ella : *Omnibus illis pro quibus Christus sanguinem fudit etiam sufficiens auxilium donari, quo non solum possint, sed etiam velint et faciant id quod ab iis volendum et faciendum esse decrevit* (l. 3 de Grat. Christi, c. 21). Por consiguiente, segun Jansenio, no ha ofrecido Jesucristo su sangre sino por aquellos á quienes determina á querer y hacer buenas obras ; entendiendo por este *sufficiens auxilium*, el socorro *quo* (como él mismo lo explica), es decir, la gracia eficaz, que en su sistema les hace necesariamente practicar el bien. Se explica aun con mas claridad cuando dice : *Nullo modo principiis ejus* (habla de san Agustin) *consentaneum est, ut Christus vel pro infidelium, vel pro justorum non perseverantium æterna salute mortuus esse sentiatur*. Declara pues que no murió el Salvador por los justos no predestinados. Entendida en este sentido la quinta proposicion fue justamente condenada como herética, siendo contraria á las divinas Escrituras y á los santos concilios, entre otros al I de Nicea, en cuyo símbolo ó profesion de fe dicese (como ya lo hemos notado en nuestra historia (vol. 1, c. 4, art. 1, n. 16), y despues lo confirmaron muchos concilios generales : *Credimus in unum Deum Patrem... Et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei... Qui propter nos homines, et propter nostram salutem descendit, et incarnatus est, et homo factus ; passus est, et resurrexit*, etc.

12. Entendida la misma proposicion en el sentido que Jesucristo no murió por todos, como escribe Jansenio cuando dice que es ir contra la fe afirmar lo contrario : *Nec enim juxta doctrinam antiquorum pro omnibus omnino Christus mortuus est, cum hoc potius tanquam errorem a fide catholica abhorrentem doceant*

esse respuendum (Lib. 3 de Grat. Chr., c. 21); y añade que este sentir es una invencion de los semi-pelagianos. Entendida en tal sentido fue declarada *falsa* y *temeraria* dicha proposicion, por no estar conforme con las santas Escrituras, y con los sentimientos de los padres. Sostienen algunos teólogos que Jesucristo preparó el precio de la redencion de todos, y que así es el Redentor de todos solamente *sufficientia pretii;* pero enseñan los demas, que es el Redentor de todos, aun *sufficientia voluntatis*, es decir, que ha querido con una voluntad sincera ofrecer su muerte al Padre eterno, á fin de alcanzar para todos los hombres los auxilios suficientes para salvarse.

13. Aunque sobre este punto no puedo participar de la opinion de los que dicen que Jesucristo murió con igual afecto hácia todos los hombres, distribuyendo á cada uno la misma gracia, pues parece indudable que murió el Salvador con un afecto especial hácia los fieles, y sobre todo hácia los escogidos, segun lo que dijo antes de su ascension: *Non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi* (Joan. 17, 9); y tambien segun las palabras del apóstol: *Qui est Salvator omnium hominum maxime fidelium* (1 Tim. 4, 10): sin embargo, tampoco puedo conformarme con el sentir de los que sostienen que se contentó Jesucristo respecto de un gran número de hombres con prepararles el precio suficiente de su redencion, sin ofrecerlo por su salvacion. No me parece estar muy conforme esta opinion con las siguientes palabras de la Escritura: *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt; et pro omnibus mortuus est Christus*, etc. (2 Cor. 5, 14 et 15). Luego así como todos murieron por el pecado

original, así Jesucristo murió por todos. Con su muerte abolió de todo punto el decreto de condenacion general que Adan habia provocado sobre todos los hombres : *Delens quod adversus nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci* (Col. 2, 14). Hablando Oseas en la persona de Cristo que habia de venir, predijo que con su muerte debia destruir la que el pecado de Adan habia producido : *Ero mors tua, o mors* (Os 13, 14). Lo que hizo decir al apóstol : *Ubi est, mors, victoria tua?* (1 Cor. 15, 55.) Declarando manifiestamente que el Salvador desterró con su muerte aquella á que el pecado habia sujetado al género humano. Dice tambien san Pablo : *Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus* (1 Tim. 2, 5 et 6); y añade poco despues : *Qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium.* Se lee ademas en san Juan : *Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi* (Joan, 2, 22). Despues de testimonios tan terminantes no veo cómo es posible decir que Jesucristo con *su muerte, no hizo* mas que preparar el precio suficiente para la redencion de todos los hombres, y que no la ofreció á su eterno Padre por la redencion de todos. Si asi es, pudiera decirse igualmente que Jesucristo derramó su sangre por los demonios, puesto que era mas que suficiente para rescatarlos.

14. Un gran número de santos padres rechazan claramente la opinion que acabamos de referir ; y enseñan que Jesucristo no solo preparó el precio de la redencion, sino que le ofreció tambien á su Padre por la salvacion de todos los hombres. Dice san Ambrosio : *Si*

quis autem non credit in Christum, generali beneficio ipse se fraudat: ut si quis clausis fenestris solis radios excludat, non ideo sol non est ortus omnibus (in Psal. 118, t. 1, p. 1077). El sol no se contenta con preparar la luz para todos, ofrécela tambien á los que de ella quieren aprovecharse. Y en otro lugar afirma lo mismo aun mas expresamente: *Ipse pro omnibus mortem suam obtulit* (lib. de Joseph., c. 7). Escribe san Gerónimo: *Christus pro nobis mortuus est; solus inventus est qui, pro omnibus qui erant in peccatis mortui, offerretur* (in ep. 2 ad Cor., c. 5). Y san Próspero: *Salvator noster... dedit pro mundo sanguinem suum* (nótese que dice *dedit*, no *paravit*), *et mundus redimi noluit, quia lucem tenebræ non receperunt* (ad object. 9 Gallor.). San Anselmo se explica así: *Dedit redemptionem semetipsum pro omnibus, nullum excipiens, qui vellet redimi ad salvandum... Et ideo qui non salvantur, non de Deo, vel mediatore possent conqueri, sed de seipsis, qui redemptionem quam mediator dedit, noluerunt accipere* (in cap. 2, ep. 1 ad Tim.). Y en fin san Agustin sobre las palabras de san Juan (3, 7): *Non enim misit Deus Filium suum ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum*, se expresa así: *Ergo, quantum in medico est, sanare venit ægrotum. Ipse se interimit, qui præcepta servare non vult. Sanat omnino ille, sed non sanat invitum* (Tract. 12 in Joan., circa finem). Obsérvense estas palabras: *Quantum in medico est, sanare venit ægrotum;* no vino pues nuestro Señor á preparar solamente el precio de nuestra redencion, ó el remedio á nuestros males, sino que lo ha ofrecido á todo enfermo que quiera ser curado.

15. Luego (dirá algun partidario de la opinion con-

traria) ¿concede Dios á los infieles la misma gracia suficiente que á los fieles? No digo yo que les dé la misma gracia; pero afirmo con san Próspero que al menos les dará una mas escasa ó remota, por la cual, si á ella corresponden, serán guiados á recibir una mas abundante que los salvará: *Adhibita semper est* (son las palabras de san Próspero) *universis hominibus quædam supernæ mensura doctrinæ, quæ etsi parcioris gratiæ fuit, sufficit tamen quibusdam ad remedium, omnibus ad testimonium* (de vocat. gent., c. 4). Obsérvese *quibusdam ad remedium*, si corresponden; *omnibus ad testimonium*, si no la hacen. De las treinta y una proposiciones condenadas por Alejandro VIII el 7 de diciembre de 1790, la quinta es como sigue: *Pagani, judæi, hæretici, aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum; adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem, sine omni gratia sufficienti*. En fin Dios no imputa la ignorancia, si no es culpable y voluntaria, al menos de algun modo; ni castiga á todos los enfermos sino á los que rehusan la curacion. *Non tibi deputatur ad culpam, quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras. Nec quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis* (l. 3 de Lib. arb., c. 19, n. 53). Parece pues que no puede dudarse que Jesucristo murió por todos los hombres, aunque, segun el concilio de Trento, no reciban todos el beneficio de la redencion: *Verum, etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii duntaxat quibus meritum passionis ejus communicatur* (sess. 6, c. 3). Esto se refiere á los infieles, que privados de la gracia, no llegan á participar efectivamente

de los méritos del Redentor, pues que es cierto que los fieles por medio de la fe y de los sacramentos reciben el beneficio de la redencion, aunque no obtengan todos, por culpa suya, el beneficio completo de la eterna salvacion. Por lo demas, enseña el célebre Bossuet que cada fiel está obligado á creer con fe firme que Jesucristo ha muerto por su salvacion; y añade que tal es la antigua tradicion de la iglesia católica. En efecto, si cada fiel está obligado á creer que nuestro Señor ha muerto por nosotros y por nuestra salvacion, conforme al símbolo redactado por el primer concilio general, que dice: *Credimus in unum Deum omnipotentem... Et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei... qui propter nos homines, et propter nostram salutem, descendit, et incarnatus est, passus est*, etc. Si Jesucristo, digo, murió por todos los que profesamos la fe cristiana, ¿quién osará decir todavía que el Salvador no ha muerto por los fieles no predestinados, y que no quiere su salvacion?

16. Debemos pues creer con fe firme que Jesucristo murió por la salvacion de todos los fieles. Hé aquí cómo se explica Bossuet: « No hay fiel alguno que no deba « creer con fe firme que Dios quiere salvarle, y que Je- « sucristo ha derramado toda su sangre por su salva- « cion (I. justif. de Refl., § 16) » Esta doctrina habia sido ya profesada por el concilio de Valencia, que en el canon 4 dice: *Fideliter tenendum, juxta evangelicam et apostolicam veritatem, quod pro illis hoc datum pretium (sanguinis Christi) teneamus, de quibus Dominus noster dicit... Ita exaltari oportet Filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam* (Syn. Valent., com. conc., p. 136). La iglesia de Leon tambien proclamó esta verdad cuando dijo:

Fides catholica tenet, et scripturæ sanctæ veritas docet, quod pro omnibus credentibus, et regeneratis vere Salvator noster sit passus (Eccl. Lugdun., l. de Tem. 5, c. 5). Lo mismo enseña Antoine en su teología escolástica y dogmática, cuando dice (Theol. univ., t. 2 de Grat., c. 1, a. 6. prop. 5) : *Est fidei dogma, Christum mortuum esse pro salute æterna omnium omnino fidelium;* Asi como Tournely (Theol., t. 1, Q. 8, art. 10, concl. 2), que refiere que en el *Cuerpo doctrinal* del cardenal de Noailles, dado en 1720, y suscrito por noventa obispos, se dice : «No hay uno entre los fieles «que no deba creer con fe firme que Jesucristo ha «derramado toda su sangre por salvarle.» Refiere tambien que en la assamblea del clero de Francia de 1714 se declaró que todos los fieles, ya justos, ya pecadores, estan obligados á creer que Jesucristo ha muerto por su salvacion.

17. ¿Qué hacen pues los jansenistas con sostener que Jesucristo no murió por todos los fieles, sino únicamente por los que estan predestinados á la gloria? Destruyen el amor de Jesucristo. Y hé aquí cómo es indudable que uno de los motivos que mas vivamente nos excitan á amar á nuestro Salvador, y al Padre eterno que nos lo ha dado, es la grande obra de la redencion, en la cual vemos que el Hijo de Dios se ha inmolado por nosotros en la cruz á causa del grande amor que nos tiene : *Dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis* (Eph. 5, 2), y que por este mismo amor nos dió el Padre eterno á su Hijo único : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret* (Joan. 3, 16). Este era el poderoso movil que ponia en juego san Agustin para estimular á los cristianos á que amasen al

Salvador : *Ipsum dilige, qui ad hoc descendit, ut pro tua salute sufferret* (Tract. 2 in ep, 1 Joan.). Pero ¿cómo los jansenistas, creyendo que Jesucristo no ha muerto mas que por los escogidos, pueden concebir hácia él un ardiente afecto porque murió por su amor, pues no estando seguros de ser del número de los predestinados, deben dudar tambien si Jesucristo murió por ellos?

18. Diciendo que no ha muerto Jesucristo por todos los fieles, destruyen tambien el fundamento de la esperanza cristiana, que como la define santo Tomás, es una expectacion cierta de la bienaventuranza : *Spes est expectatio certa beatitudinis* (2, 2, Q. 18, a. 4). Los fieles pues debemos esperar que nos salvará Dios ciertamente, confiando en la promesa que nos ha hecho de verificarlo por los méritos de Jesucristo muerto por nuestra salvacion, con tal que no faltemos á la gracia; y esto es precisamente lo que enseña el sabio Bossuet en su Catecismo para la diócesis de Meaux, en el cual se leen estas palabras : « *Pregunta.* ¿Porqué decis que « esperais la vida eterna que Dios ha prometido? *Res-« puesta.* Porque la promesa de Dios es el fundamento « de nuestra esperanza (Part. 3, p. 123. Versailles, « 1815) ».

19. Cierto autor moderno, en un libro titulado *la Confianza cristiana*, dice que debemos fundar la certeza de nuestra esperanza en la promesa general que Dios ha hecho á todos los que crean de darles la vida eterna si son fieles á la gracia, promesa que renueva el Señor en muchos lugares : *Si quis sermonem meum servaverit, non gustavit mortem in æternum* (Joan. 8, 52) : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata* (Matth.

19, 17). Dice el autor que dirigida esta promesa á todo cristiano que observa los mandamientos de Dios, no puede darnos una esperanza cierta de la salvacion puesto que (segun él) estando subordinada á la condicion de nuestra correspondancia que puede faltar, solo puede darnos una esperanza incierta. Por eso quiere que fundemos nuestra esperanza en la promesa particular hecha á los escogidos, que siendo absoluta, viene á ser el fundamento de una esperanza de todo punto cierta. De donde infiere que consiste esta en apropiarnos la promesa hecha á los escogidos, considerándonos como comprendidos en el número de los predestinados. Pero este sentir me parece estar en oposicion con la doctrina del concilio de Trento, que dice (sess. 6, cap. 16) : *In Dei auxilio firmissimam spem collocare omnes debent : Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint sicut cœpit opus bonum, ita perficiet.* Así, aunque debamos temer por nuestra parte no llegar á la salvacion, porque podemos faltar á la gracia, sin embargo todos debemos poner en el auxilio divino una firmísima esperanza de que seremos salvos por parte de Dios : *In Dei auxilio firmissimam spem collocare omnes debent.* Dice el concilio *omnes debent*, porque aun los cristianos que estan en pecado, reciben muchas veces de Dios el don de la esperanza cristiana ; confiando que les hará misericordia por los méritos de Jesucristo, como lo declara el concilio de Trento en el capítulo 6 de la misma sesion, en donde hablando de los pecadores, dice : *Ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem erigentur fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore.* Con respecto á los justos, aunque pueden faltar á la gracia por debilidad, su esperanza, se-

gun santo Tomás, no es menos cierta, pues descansa en el poder y misericordia divina que no son indefectibles. *Dicendum quod hoc quod aliqui habentes spem deficiant a consecutione beatitudinis, contigit ex defectu liberi arbitrii ponentis obstaculum peccati, non autem ex defectu potentiæ, vel misericordiæ, cui spes innititur; unde hoc non præjudicat certitudini spei* (2, 2, Q. 18, art. 4 ad 3). Así que, no es considerándonos inscritos en el libro de los predestinados como hacemos cierta nuestra esperanza, sino apoyándola en el poder y misericordia de Dios; y la incertidumbre en que estamos de nuestra correspondencia á la gracia no nos impide tener una esperanza cierta de nuestra salvacion, porque está fundada en el poder, en la misericordia y fidelidad de Dios, que nos la ha prometido por los méritos de Jesucristo, promesa que no puede faltar, á menos que no rehusemos nuestro concurso.

20. Por otra parte si nuestra esperanza no debiera tener otro fundamento, como dice el autor de que hablamos, que la promesa hecha á los escogidos, seria incierta no solo de nuestra parte, sino tambien de la de Dios, puesto que inciertos como estamos de pertenecer al número de aquellos, lo estariamos igualmente del auxilio divino prometido para el cumplimiento de la salvacion. Y de esto resultaria que siendo mucho mas considerable el número de los réprobos que el de los escogidos, tendriamos relativamente á la salvacion un motivo mucho mayor de desesperacion que de esperanza. Objétase el autor á sí mismo esta dificultad, en su concepto, gravísima. « El número de los escogidos, dice, es incomparablemente el mas pequeño, aun respecto de los que son llamados. Oprimido con el peso de esta di-

ficultad, dirá alguno : « ¿Qué probabilidad hay para « que yo sea del menor y no del mas considerable nú- « mero? ¿Y cómo me creeria por el precepto de la es- « peranza separado de los réprobos en los designios de « Dios, cuando tal precepto lo mismo atañe á ellos que « á mí? Veamos cómo sale de este apuro. » Responde que es un misterio que no podemos penetrar; y añade que así como creemos las cosas pertenecientes á la fe sin comprenderlas, tambien debemos esperar porque Dios lo manda, aunque se presenten dificultades insuperables á nuestra razon. Pero decimos que el autor para componer su sistema, imagina en el precepto de la esperanza un misterio que no hay en realidad. Ciertamente que el precepto de la fe encierra misterios que es necesario creer sin comprenderlos, como son el de la Trinidad, de la Encarnacion, etc., que superan nuestras facultades; pero no hay misterio alguno en dicho precepto, puesto que en él solamente se contempla el objeto esperado, á saber, la vida eterna; y el motivo por que se espera, que es la promesa de Dios de salvarnos por los méritos de Jesucristo, si somos fieles á la gracia; cosas que nos son manifiestas. Por el contrario, si como es imposible dudarlo, todos los fieles deben tener una esperanza firmísima de su salvacion en el auxilio de Dios, segun lo enseñan el concilio de Trento y santo Tomás con todos los teólogos, ¿pudiéramos esperar firmísima y muy ciertamente la salvacion, confiando ser del número de los escogidos, cuando no sabemos con certeza, ni encontramos cosa alguna en la Escritura que nos asegure si somos parte de dicho número?

21. Suminístranos la Escritura poderosos motivos para esperar la vida eterna, la confianza y la oracion,

declarando que : *Nullus speravit in Domino, et confusus est* (Eccli. 2, 11); y Jesucristo nos hace esta promesa : *Amen, amen dico vobis, si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis* (Joan. 16, 23). Pero si es cierto, como pretende dicho autor, que consiste la certeza de nuestra esperanza en creer que estamos comprendidos en el número de los electos, ¿en qué parte de la Escritura hallaremos el fundamento seguro de nuestra salvacion, y de pertenecer á dicho número? Antes bien hallamos razones de lo contrario, puesto que dice la misma Escritura que el número de los escogidos es mucho menor que el de los réprobos : *Multi sunt vocati, pauci vero electi* (Matth. 20, 16); *Nolite timere pusillus grex,* etc. (Luc. 12, 32). Y para concluir este punto, reproduzcamos las palabras del concilio de Trento : *In Dei auxilio firmissimam spem collocare omnes debent,* etc. Una vez que manda Dios esperemos todos ciertísimamente la salvacion por medio de sus auxilios, ha debido darnos un seguro fundamento para esta esperanza : la promesa hecha á los escogidos es para ellos un fundamento cierto, mas no para nosotros en particular, que ignoramos si somos predestinados. Luego el fundamento seguro para cada uno de esperar la salvacion, no es la promesa particular hecha á los escogidos, sino la que se hizo á todos los fieles de concederles el auxilio para dicho fin, siempre que no falten á la gracia. Para concluir : Si todos los fieles estan obligados á esperar con certeza la salvacion por el auxilio divino, este no solo se prometió á los escogidos, sino á todos; y por consiguiente debe ser para cada uno de los fieles el fundamento de su esperanza.

22. Pero volvamos á Jansenio. quiere persuadirnos

que Jesucristo no murió por todos los hombres ni por todos los fieles, sino únicamente por los predestinados. Si así fuera, quedaria destruida la esperanza cristiana; puesto que, como dice santo Tomás, tiene un fundamento cierto de parte de Dios, y este fundamento no es otro que la promesa del Señor relativa á dar la vida eterna por los méritos de Jesucristo á todos los cristianos que observen su ley. Lo que hizo decir á san Agustin, que tenia toda la seguridad de su esperanza en la sangre de Jesucristo derramada por nuestra salvacion : *Omnis spes et totius fiduciæ certitudo mihi est in pretioso sanguine ejus, qui effusus est propter nos, et propter nostram salutem* (Medit. 50, c. 14). Hé aquí, segun el apóstol, el áncora firme y segura de nuestra esperanza, la muerte de Jesucristo : *Fortissimum solatium habeamus, qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam ac firmam* (Hebr. 6, 18 et 19). Ya habia explicado san Pablo en el mismo capítulo, cuál es esta esperanza propuesta, á saber, la promesa hecha á Abraham de enviar á Jesucristo para la salvacion de todos los hombres. Por manera que si Jesucristo no hubiese muerto por todos los fieles, el áncora de que habla san Pablo no seria ni firme ni segura para nosotros, sino débil é incierta, no teniendo su fundamento sólido, que es la sangre de Jesucristo derramada por nuestra salvacion; y hé aquí destruida la esperanza cristiana por la doctrina de Jansenio. Dejemos pues su doctrina á los jansenistas y concibamos una gran confianza de ser salvados por la muerte de Jesucristo ; sin por ello olvidar el temor y temblor de que nos habla san Pablo : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini* (Phil. 2, 12). Porque no obstante la

muerte que Jesucristo padeció por nosotros, podemos perdernos por culpa nuestra. Así pues mientras vivamos no debemos hacer mas que temer y esperar; pero mucho mas esperar, porque hallamos en Dios mayores motivos de esperanza que de temor.

23. Hay personas que se atormentan á sí mismas queriendo sondear curiosamente el órden de los juicios divinos y el gran misterio de la predestinacion; sin advertir que son arcanos y secretos superiores á nuestro limitado entendimiento. Dejemos pues de querer comprender las cosas ocultas, cuyo conocimiento se reserva el Señor, una vez que conocemos con seguridad lo que quiere sepamos. Quiere pues con una voluntad verdadera y sincera que todos se salven, y ninguno perezca : *Omnes homines vult salvos fieri* (1 Tim. 2, 4). *Nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reverti* (2 Petr. 3, 9). 2° Jesucristo murió por todos : *Et pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivant, jam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est* (2 Cor. 5, 15). 3° Que los que se pierden sea por su culpa, puesto que pone en su mano todos los medios de salvacion : *Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum* (Os. 13, 9). Y en fin en el dia del juicio de nada servirá á los pecadores alegar por excusa, que no pudieron resistir á las tentaciones; pues nos enseña el apóstol que Dios es fiel, y no permite seamos tentados en mas de lo que alcanzan nuestras fuerzas : *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis* (1 Cor. 10, 13). Y si las deseamos mayores para resistir, pidámoslas á Dios que nos las concederá porque ha prometido dar á cada uno su auxilio, con el cual pueda vencer todas las tentaciones de la carne y

del infierno : ***Petite, et dabitur vobis*** (Matth. 7, 7) ***: Omnis enim qui petit accipit*** (Luc. 11, 10); tambien nos dice san Pablo, que Dios es muy dadivoso hácia todos los que invocan su auxilio : ***Dives in omnes qui invocant illum; omnis enim quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit*** (Rom. 10, 12 et 13).

24. Hé aquí pues los medios seguros de obtener la salvacion. Pidamos á Dios nos dé luces y fuerzas para cumplir su voluntad ; pero es necesario pedirle con humildad, confianza y perseverancia, tres condiciones necesarias para que la oracion sea oida. Trabajemos en cooperar con todo nuestro poder á la obra de nuestra salvacion, sin considerar que Dios lo hace todo, y nosotros nada. Sea cual fuere el órden de la predestinacion, y digan los herejes lo que les plazca, siempre será cierto que si nos salvamos no será sin nuestras buenas obras; y si nos condenamos, solo será por culpa nuestra. Pongamos toda la esperanza de nuestra salvacion, no en lo que hiciéremos, sino en la divina misericordia, y en los méritos de Jesucristo, y seguramente nos salvaremos. Por manera que si nos salvamos, es por la gracia de Dios, puesto que nuestras buenas obras son dones suyos, y si nos condenamos, nuestra es la culpa. Los predicadores deben exponer estas verdades frecuentemente á los pueblos, sin tratar en el púlpito las cuestiones sutiles de la teología, adelantando opiniones y sentimientos que no son de los santos padres, de los doctores y maestros de la iglesia; ó enunciándolas de manera que solo sirvan para sembrar la inquietud en el alma de los oyentes.

DISERTACION DÉCIMACUARTA.

REFUTACION DE LA HEREJÍA DE MIGUEL MOLINOS.

1. La herejía de Molinos se reduce á dos máximas impías : por la una destruye el bien, por la otra establece el mal. Consistia la primera en decir que el alma contemplativa debe renunciar á todos los actos sensibles del entendimiento y de la voluntad, como opuestos á la contemplacion; y por lo mismo privaba al hombre de todos los medios de salvacion que Dios le ha concedido. Segun él, cuando el alma se entrega una vez toda á Dios, y llega á aniquilar su voluntad, poniéndola enteramente en las manos del Señor, le está perfectamente unida, y desde entonces no debe afanarse por su salvacion; debe dejar á un lado las meditaciones, acciones de gracias, oraciones, la devocion á las sagradas imágenes, y aun á la sacratísima humanidad de Jesucristo : debe abstenerse de todos los afectos piadosos de esperanza, de ofrecimiento propio, y de amor de Dios; en una palabra, decia que debe desechar todo buen pensamiento y todo acto bueno, como otros tantos obstáculos á la contemplacion y perfeccion del alma.

2. Para conocer debidamente el veneno de esta máxima veamos qué es la meditacion, y qué la contemplacion. En la meditacion buscamos á Dios por el

trabajo del raciocinio, y por actos piadosos; en la contemplacion no hay necesidad de esfuerzos, consideramos á Dios, á quien ya *hemos* hallado; en la *meditacion* obra el alma ejercitando sus potencias; en la contemplacion es Dios quien obra; el alma está pasiva, y no hace mas que recibir los dones infusos de la gracia. Por consiguiente mientras el alma está absorta en Dios por la contemplacion pasiva, no debe hacer esfuerzos para producir actos y reflexiones, porque entonces la tiene Dios unida á sí por el amor. Entonces, dice santa Teresa, se apodera Dios por su luz del entendimiento y le impide pensar en otra cosa : « Cuando Dios (son sus « palabras) quiere hacer cesar en el entendimiento los « actos discursivos, se apodera de él y le da un conoci« miento superior á aquel á que pudieramos elevarnos; « de suerte que le tiene suspenso. » Pero añade la misma santa que este estado de contemplacion y suspension de las potencias tiene buenos resultados cuando viene de Dios; pero cuando es cosa nuestra, no produce efecto alguno, y nos deja mas áridos que antes : « Algunas veces (continúa la santa) tenemos en la ora« cion un principio de devocion que viene de Dios, y « queremos pasar por nosotros mismos al reposo de la « voluntad; y entonces siendo producido por nosotros « no tiene efecto, dura poco y nos deja en la aridez. » Este es el defecto que san Bernardo intentaba corregir en aquellos que quieren pasar del pie á la boca, aludiendo al pasaje del cántico sagrado en donde se dice de la santa contemplacion : *Osculetur me osculo oris sui* (Cant. 1, 1). Y añade el santo : *Longus saltus, et arduus, de pede ad os.*

5. Quizá se objete lo que dice Dios (Psal. 45, 11) :

Vacate, et videte, quoniam ego sum Deus. Pero la palabra *vacate* no significa que el alma debe quedar como encantada en la oracion sin meditar, sin producir afectos, y sin pedir gracias. Significa que para conocer á Dios y á su bondad inmensa, es necesario abstenerse del vicio, desprenderse de los cuidados mundanos, reprimir los deseos del amor propio y desasirse enteramente de los bienes terrenos. Santa Teresa que debe ser nuestra guia en esta materia, dice : « Es necesario « que por nuestra parte nos preparemos á la oracion; « y si Dios nos eleva mas alto, sea para él la gloria. » Así cuando en la oracion nos atrae Dios á la contemplacion, y nos hace sentir que quiere hablarnos, y que no quiere hablemos nosotros, no debemos ponernos á obrar, porque impediriamos la accion divina : solo debemos escuchar la voz del Señor con atencion amorosa, y decir : *Loquere, Domine, quia audit servus tuus.* Pero cuando Dios no habla, debemos hablarle nosotros por medio de la oracion, de actos de contricion, de amor y de buenos propósitos, y no perder el tiempo en la inaccion. Leemos en santo Tomás : *Contemplatio diu durare non potest, licet quantum ad alios contemplationis actus possint diu durare* (2, 2, Q. 189, a. 8 ad 2). Dice que la verdadera contemplacion en la cual absorta el alma en Dios, no puede obrar, es poco durable, aunque puedan serlo sus efectos : por manera que restituida el alma al estado activo debe volver á tomar sus operaciones para conservar el fruto de la contemplacion con que ha sido favorecida, leyendo, reflexionando, produciendo afectos piadosos y otros actos de devocion; porque confiesa san Agustin, que despues de haber sido elevado algunas veces á una union íntima y extraordinaria con

Dios, sentia como un peso que le arrastraba de nuevo hácia sus flaquezas de costumbre; lo cual le obligaba á recurrir á los actos del entendimiento y de la voluntad para mantenerse unido á Dios : *Aliquando* (dice) *intromittis me in affectum inusitatum... Sed recido in hæc ærumnosis ponderibus, et resorbeor solitis* (Conf., l. 10, c. 40).

4. Pasemos al exámen de las perniciosas proposiciones de Molinos, citando las mas principales y propias para poner en evidencia su impío sistema. Decia en la primera : *Oportet hominem suas potentias anihilare, et hæc est via interna.* Y en la segunda : *Velle operari active, est Deum offendere, qui vult esse ipse solus agens; et ideo opus est se in Deo totum et totaliter derelinquere, et postea permanere velut corpus exanime.* Pretendia por lo tanto Molinos que el hombre, despues de haberse abandonado enteramente á Dios, debia quedar como un cuerpo inanimado y sin accion ; y que querer practicar entonces actos piadosos del entendimiento, ó de la voluntad era ofender á Dios que quiere obrar solo. A esto lo llamaba el aniquilamiento de las potencias, que diviniza el alma y la transforma en Dios, como decia en la proposicion quinta : *Nihil operando anima se annihilat, et ad suum principium redit, et ad suam originem, quæ est essentia Dei, in quam transformata remanet, ac divinizata... Et tunc non sunt amplius duæ res unitæ, sed una tantum.* ¡Cuántos errores en pocas palabras!

5. En consecuencia de esto prohibia el cuidado y aun el deseo de la propia salvacion : el alma perfecta ni debia pensar en el cielo, ni en el infierno. *Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla redebet curam*

habere, nec de inferno, nec de paradiso, nec desiderium propriæ perfectionis, nec propriæ salutis, cujus spem purgare *debet*. Nótense estas palabras, *spem purgare;* ¿es pues una falta esperar la salvacion haciendo actos de esperanza? ¿Lo es tambien la meditacion de los novísimos, aunque el Señor nos dice que el recuerdo de las máximas eternas nos alejará del pecado? *Memorare novissima tua, et in æternum non peccabis* (Eccli. 7, 40). Prohibia tambien este pérfido el hacer actos de amor hácia los santos, la Madre de Dios, y aun hácia el mismo Jesucristo, diciendo que debemos desterrar de nuestro corazon todos los objetos sensibles. Hé aquí cómo se expresa en la proposicion 35 : *Nec debent elicere actus amoris erga B. Virginem, sanctos, aut humanitatem Christi; quia cum ista objecta sensibilia sint, talis est amor erga illa.* ¡O Dios! ¡Prohibir aun los actos de amor hácia Jesucristo! ¿Y porqué? ¿Porqué Jesucristo es un objeto sensible y un obstáculo á nuestra union con Dios? Pero cuando vamos á Jesucristo, dice san Agustin, ¿á quién vamos sino á Dios, puesto que es hombre Dios? ¿Y cómo, añade el santo doctor, podremos ir á Dios sino por Jesucristo? *Quo imus* (exclama) *nisi ad Jesum? et qua imus, nisi per ipsum?*

6. Esto es precisamente lo que enseña san Pablo *Quoniam per ipsum* (Christum) *habemus accessum ambo in uno spiritu ad Patrem* (Eph. 2, 18). Y lo que el mismo Salvador dice en san Juan (10, 9) : *Ego sum ostium; per me si quis introierit, salvabitur, et ingredietur, et egredietur, et pascua inveniet*. Yo soy la puerta; quien entrare por ella, será salvo : *Et ingredietur, et egredietur*, es decir, segun la explicacion de un autor antiguo, referida por Cornelio á Lapide. *Ingredietur ad divini-*

tatem meam, et egredietur ad humanitatem, et in utriusque contemplatione mira pascua inveniet. Así, ya considere el alma á Jesucristo como Dios ó como hombre, será plenamente saciada. Habiendo leido santa Teresa en un libro de estos famosos místicos, que deteniéndose en Jesucristo no se podia pensar en Dios, comenzó á practicar esta leccion perversa; pero despues se afligia sin cesar por haberla seguido, y exclamaba: «¿Seria «posible, Señor, que fueseis un obstáculo á mi mayor «bien? ¿Y de dónde me han venido todos los bienes «sino de vos?» Y añade: «He visto que para agradar «á Dios y obtener de él grandes gracias, quiere que «estos bienes pasen por las manos de la humanidad «santísima en la que se complace únicamente, como «tiene declarado.»

7. Ademas, prohibiendo Molinos pensar en Jesucristo, prohibe por consiguiente que pensemos en la pasion, aunque todos los santos no hayan hecho otra cosa durante su vida que meditar los trabajos é ignominias de nuestro amable Salvador. Dice san Agustin: *Nihil tam salutiferum quam quotidie cogitare, quanta pro nobis pertulit Deus-Homo.* Y san Buenaventura: *Nihil enim in anima ita operatur universalem sanctificationem, sicut meditatio passionis Christi.* Ya habia dicho mucho antes el apóstol, que no queria saber otra cosa que á Jesucristo crucificado: *Non enim judicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum, et hunc crucifixum* (1 Cor. 2, 2). ¡Y pretende Molinos que no se debe pensar en la humanidad de Jesucristo!

8. Enseña tambien este impío dogmatizador que el alma espiritual nada debe pedir á Dios; porque pedir es un defecto de la voluntad propia. Hé aquí lo que

dice en la proposicion catorce : *Qui divinæ voluntati resignatus est, non convenit ut a Deo rem aliquam petat; quia petere est imperfectio, cum sit actus propriæ voluntatis. Illud autem* petite, et accipietis, *non est dictum a Christo pro animabus internis*, etc. Así arrebata á las almas el medio mas eficaz para obtener la perseverancia en el bien, y llegar á la perfeccion. Jesucristo parece no exhortarnos en el Evangelio mas que á orar, y á no cesar de hacerlo : *Oportet semper orare, et non deficere* (Luc. 18, 1). *Vigilate itaque omni tempore orantes* (Luc. 21, 36). Y san Pablo dice : *Sine intermissione orate* (1 Thess. 5, 17). *Orationi instate vigilantes in ea* (Coloss. 4, 2). ¡ Y Molinos quiere que no se ore porque es una imperfeccion el pedir ! Dice santo Tomás (3 p., Q. 30, a. 5) que es necesaria al hombre la oracion contínua hasta que se verifique su salvacion, puesto que aunque sus pecados le sean perdonados, no dejarán de combatirle hasta la muerte el mundo y el infierno : *Licet remittantur peccata, remanet tamen fomes peccati nos impugnans interius, et mundus, et dæmones, qui impugnant exterius*. Y en este combate no podemos vencer sino con el auxilio divino, que no es concedido mas que á la oracion; porque nos enseña san Agustin que excepto las primeras gracias, como la vocacion á la fe ó á la penitencia, las demas y especialmente la perseverancia, no se conceden sino á los que oran : *Deus dat nobis aliqua non orantibus, ut initium fidei; alia nonnisi orantibus præparavit, sicut perseverantiam.*

9. Vengamos á la segunda máxima que hace del mal una cosa inocente como indicamos al principio. Decia Molinos que cuando el alma se entrega á Dios, sean cuales fueren las sensaciones que experimente el cuer-

po, no son imputadas á pecado, aunque se percibiese que su causa es ilícita, porque entonces (dice) estando la voluntad entregada á Dios, todo lo que sucede en la carne debe atribuirse á la violencia del demonio y de la pasion; por eso el hombre en tales momentos no debe oponer mas que una resistencia negativa, y dejar libre curso á los movimientos de la naturaleza y á la accion del demonio. Hé aquí cómo habla en la proposicion 17: *Tradito Deo libero arbitrio, non est amplius habenda ratio tentationum, nec eis alia resistentia fieri debet, nisi negativa, nulla adhibita industria; et si natura commovetur, oportet sinere ut commoveatur, quia est natura.* Y en la 47 dice: *Cum hujusmodi violentiæ occurrunt, sinere oportet, ut Satanas operetur... Etiamsi sequantur pollutiones, et pejora..., et non opus est hæc confiteri.*

10. Así hablaba este seductor; pero Jesucristo habla de otra manera: Dice por boca de Santiago: *Resistite autem diabolo, et fugiet a vobis* (Jac. 4, 7). No basta entonces *negative se habere,* puesto que no podemos permitir que obre el demonio y quede satisfecha nuestra concupiscencia; quiere Dios que resistamos con todas nuestras fuerzas. Nada mas falso que lo que aventura en la proposicion 41: *Deus permittit, et vult ad nos humiliandos... quod dæmon violentiam inferat corporibus, et actus carnales committere faciat,* etc. Mentira, enorme mentira. Enséñanos san Pablo que jamás permite Dios seamos tentados mas de lo que podemos: *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum ut possitis sustinere.* Es decir que no deja el Señor de darnos en las tentaciones un auxilio sufi-

ciente para que nuestra voluntad resista; y si lo hacemos, entonces ceden las tentaciones en provecho nuestro. Permite Dios al demonio que nos incite á pecar, mas nunca que nos haga violencia, como dice san Gerónimo: *Persuadere potest, præcipitare non potest.* Y san Agustin (Lib. 5 de Civ. Dei, c. 20): *Latrare potest, sollicitare potest, mordere omnino non potest, nisi volentem.* Y sea cual fuere la fuerza de la tentacion, jamás caerá el que se encomienda á Dios: *Invoca me... Eruam te* (Psal. 49, 15). *Laudans invocabo Dominum, et ab inimicis meis salvus ero.* (Psal. 17, 4). Lo cual hizo decir á san Bernardo (serm. 49 de modo bene viv., art. 7): *Oratio dæmonibus omnibus prævalet,* y á san Juan Crisóstomo: *Nihil potentius homine orante.*

11. En la proposicion 45 objeta Molinos un pasaje de san Pablo: *Sanctus Paulus hujusmodi dæmonis violentias in suo corpore passus est, unde scripsit: Non quod volo bonum, hoc ago; sed quod nolo malum, hoc facio.* Pero con estas palabras *hoc facio,* no queria decir el apóstol otra cosa sino que no podia evitar los movimientos desordenados de la concupiscencia, y que los sentia involuntariamente; por eso añade al punto: *Nunc autem jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum* (Rom. 7, 17), es decir, la naturaleza corrompida por el pecado. Refiere en seguida Molinos en la proposicion 49 el ejemplo de Job: *Job ex violentia dæmonis se propriis manibus polluebat eodem tempore quo mundas ad Deum habebat preces.* ¡O hábil intérprete de la sagrada Escritura! Hé aquí el texto de Job: *Hæc passus sum absque iniquitate manus meæ cum haberem mundas ad Deum preces* (Job. 16, 18). ¿En dónde se habla aquí de semejante mancha? ¿Hay por

ventura sombra de ella? Segun el testimonio de Duhamel en la version hebrea y en la de los setenta, se traduce así : *Neque Deum neglexi, neque nocui alteri.* Así que con estas palabras : *Hæc passus sum absque iniquitate manus meæ,* queria Job dar á entender que jamás habia hecho daño á nadie, designando las obras por las manos, como explica Menoquio : *Cum manus supplices ad Deum elevarem, quas neque rapina, neque alio scelere contaminaveram.* Alega todavía Molinos para su defensa en la proposicion 51 el ejemplo de Samson : *In sacra Scriptura multa sunt exempla violentiarum ad actus externos peccaminosos, ut illud Samsonis, qui per violentiam se ipsum occidit, cum philistæi...* etc. Pero decimos con san Agustin, que Samson obró de esta manera por inspiracion del Espíritu-Santo; y la prueba de ello es que le restableció entonces Dios á su estado antiguo de fuerza sobrenatural, para sacar de aquí el castigo de los filisteos ; puesto que Samson arrepentido ya de su pecado antes de coger las columnas que sostenian el edificio, pidió al Señor le restituyera á su primer vigor, como consta de la Escritura : *At ille, invocato Domino, ait : Domine Deus, memento mei, et redde mihi nunc fortitudinem pristinam* (Judic. 16, 28). San Pablo le coloca entre los santos con Jephté, David, Samuel y los profetas, cuando dice : *Samson, Jephte, David, Samuel, et prophetis, qui per fidem vicerunt regna, operati sunt justitiam,* etc. (Hebr. 11, 32 y 33). Hé aquí cuál era el sistema impío de este impostor malvado. Dé gracias á la divina misericordia que se dignó concederle muriera arrepentido despues de muchos años de prision, como hemos referido en nuestra *Historia*, cap. 12, núm. 180 ; de otra manera

habria sido demasiado riguroso su infierno por tantas iniquidades como habia cometido y hecho cometer á los demas.

DISERTACION DÉCIMAQUINTA.

REFUTACION DE LOS ERRORES DEL P. BERRUYER.

SUMARIO DE LOS ERRORES.

§ I. Que Jesucristo fue hecho en tiempo por un acto *ad extra* hijo natural de Dios, pero de Dios *uno subsistente en tres personas*, el cual unió la humanidad de Cristo con una persona divina. — § II. Que Jesucristo en los tres dias que estuvo en el sepulcro, dejando de ser hombre vivo, dejó de ser hijo de Dios; y que cuando Dios le resucitó le engendró de nuevo y le devolvió la cualidad de Hijo de Dios. — § III. Dice el P. Berruyer que sola la humanidad de Cristo obedeció, oró y padeció; y que su oblacion, oraciones y mediacion no eran operaciones producidas por el Verbo como por un principio físico y eficiente, sino que en este sentido eran actos de la humanidad sola. — § IV. Que Jesucristo no obró sus milagros por propia virtud, sino que los alcanzó de su Padre por sus oraciones.— § V. Que el Espíritu Santo no fue enviado á los apóstoles por Jesucristo, sino por el Padre solo á ruegos de Jesus. — § VI. Varios errores del P. Berruyer sobre diferentes objetos.

1. Leyendo un dia en el bulario del papa Benedicto XIV un breve del 17 de abril de 1758, que empieza con estas palabras : *Cum ad congregationem*, etc., ví en él la condenacion y prohibicion de la segunda parte (la primera fue prohibida en 1754) de la *Historia del*

pueblo de Dios, escrita por el P. Isaac Berruyer, segun el Nuevo Testamento, traducida del francés al italiano y á otras lenguas; decia este mismo breve que cuando una obra calquiera está prohibida en un idioma, lo está en todos los demas. La obra pues del P. Berruyer está prohibida con las disertaciones latinas que en ella van insertas, y la defensa añadida en la version italiana, porque (dice el breve) esta obra, y especialmente las disertaciones contienen proposiciones falsas, temerarias, escandalosas, favorecedoras de la herejía y á ella próximas; en fin que se alejan del comun sentir de los padres de la iglesia en la interpretacion de las santas escrituras. Clemente XIII renovó esta condenacion el 2 de diciembre de 1758, y añadió la de la paráfrasis literal de las epístolas de san Pablo, segun los comentarios del P. Harduino con lo siguiente. *Quod quidem opus ob doctrinæ fallaciam, et contortas sacrarum* litterarum interpretationes... *scandali mensuram implevit.* Esto me inspiró el deseo de leer dicha obra; pero como se hizo rara á causa de la prohibicion, no pude procurármela de pronto; despues tuve ocasion de hacerme con ella y la lei. Habia ya leido diversos opúsculos en los que se censuran muchos errores contenidos en la obra del P. Berruyer, y especialmente la censura que de ella hizo un sabio téologo consultor de la S. C. del Indice, así como otro opúsculo titulado, *Sagio d' istruzione pastorale sopra gli errori*, etc., escrito con mucha doctrina. Leí tambien en uno de dichos opúsculos (bajo el título de carta de *Cándido da Cosmopoli*) que en la época en que apareció la historia de que hablamos, fue impugnada por muchos sabios, á causa de la multitud de errores que hallaron diseminados en toda la obra, y

en particular en el octavo tomo de las disertaciones; he visto ademas con agradable sorpresa que esta obra fue desde el principio reprobada por los mismos superiores de la órden; los cuales juzgaron que necesariamente debia ser corregida en mil pasajes, y declararon que jamás hubieran permitido su impresion sin que antes se hubiesen hecho muchas correcciones necesarias; de tal suerte que el mismo P. Berruyer la abandonó y se sometió á la prohibicion que de ella hizo el arzobispo de París por un decreto especial. No concibo cómo á pesar de todo esto se imprimió la obra en muchos lugares y en diversas lenguas; pero fue inmediatamente condenada tanto por los obispos de Francia como por la santa sede en un decreto especial de la S. C. de la Inquisicion general; y en fin por sentencia del parlamento de París fue quemada por mano del verdugo. Leí tambien en la *Historia literaria* del P. Zaccaría, que reprueba el libro de Berruyer; y asegura que el general de la órden declaró no queria reconocer dicho libro por obra de la compañía

2. En los opúsculos de que dejo hecha mencion, veo referidos unánimemente los errores de dicha obra, y copiados á la letra del libro del mismo P. Berruyer; y hallo que estos errores, fruto de la imaginacion extravagante del autor, son muy numerosos y perniciosísimos, particularmente los que dicen relacion á los dos misterios de la Santísima Trinidad y de la Encarnacion del Verbo eterno, misterios contra los cuales por medio de multitud de heregías ha dirigido el infierno constantemente sus esfuerzos, sabiendo que descansan sobre dichos dogmas al mismo tiempo la fe y nuestra salvacion, puesto que Jesucristo hijo de Dios, y Dios hecho

hombre es para nosotros el manantial de todas las gracias y el fundamento de nuestras esperanzas; lo que hizo decir á san Pedro que no hay salvacion sino en Jesucristo : *Non est in alio aliquo salus* (Act. 4, 12).

3. Terminaba esta obra cuando tuve conocimiento del libro de Berruyer y de los escritos que le combaten; y á decir verdad, deseaba desembarazarme cuanto antes de este trabajo, para descansar de las fatigas de muchos años que me ha costado; pero considerando que son muy claros los errores de Berruyer y que pueden ser perjudicialísimos á los que lean su obra, no pude dispensarme de refutarlos lo mas sucintamente que me ha sido posible. Nótese que dicho libro fue condenado primero por Benedicto XIV (como ya he dicho); y despues por Clemente XIII, digo el libro y no la persona del autor; porque tambien se nos hace tener presente que se sometió á la censura de la iglesia. Y enseña san Agustin que no se puede tachar de hereje al que no se obstina en defender sus malvadas opiniones : *Qui sententiam suam quamvis falsam, atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt... corrigi parati cum invenerint, nequaquam sunt inter hæreticos deputandi.*

4. Pero antes de empezar el exámen de los errores del P. Berruyer, quiero hacer una reseña de su sistema para facilitar al lector la inteligencia de aquellos. Consiste principalmente este sistema en dos proposiciones capitales falsísimas; digo *capitales*, porque emanan de ellas los demas errores que el autor adelanta. La primera, y por decirlo así, la mas capital es esta, á saber, que Jesucristo es Hijo natural de Dios uno, pero de Dios, *subsistente en tres personas*, es decir, que Jesucristo es Hijo no del Padre como principio y primera

persona de la santísima Trinidad, sino del Padre que subsiste en tres personas, y por consiguiente que es propiamente Hijo de la Trinidad. La segunda proposicion que se deriva de la primera, y que tambien es capital, es esta : que todas las operaciones de Jesucristo, tando corporales como espirituales, eran producidas, no por el Verbo, sino por la humanidad sola; y de ella dedujo despues otras muchas todas falsas y condenables. Ya hemos dicho antes que no fue condenada la persona del P. Berruyer; pero su obra es un pozo profundo que cuanto mas se ahonda, tantas mas extravagancias, absurdos, novedades, confusiones y errores perniciosos se descubren, que (segun la expresion del breve de Clemente XIII) oscurecen los artículos mas esenciales de la fe; por manera que los arrianos, nestorianos, sabelianos, socinianos y pelagianos hallan todos mas ó menos razon en este libro, como observará fácilmente el lector entendido. De tiempo en tiempo se encuentran en él expresiones católicas; pero difunden mas confusion que luz en el entendimiento de los lectores. Examinemos ahora sus falsos dogmas, y en especial el primero, que da orígen á todos los demas

§ I.

Dice el P. Berruyer, que Jesucristo fue hecho en tiempo por un acto *ad extra* Hijo natural de Dios, pero de Dios *uno subsistente en tres personas*, el cual unió la humanidad de Cristo con una persona divina.

5. Hé aquí cómo se expresa : *Jesus Christus D. N. vere dici potest et debet naturalis Dei Filius Dei, inquam ut vox illa Dei supponit pro Deo uno et vero subsistente in tribus personis, agente ad extra, et per actionem trans-*

euntem, et liberam uniente humanitatem Christi cum persona divina in unitatem personæ (t. 8, p. 59). Lo mismo repite brevemente en la página 89 : *Filius factus in tempore Deo in tribus personis subsistenti.* Y añade en otra parte (p. 60) : *Non repugnat Deo in tribus personis subsistenti, fieri in tempore, et esse Patrem filii naturalis, et veri.* Dice pues que Jesucristo debe ser llamado hijo natural de Dios, no porque el Verbo (como enseñan los concilios, los santos padres y todos los teólogos) tomó la humanidad de Cristo en unidad de persona, siendo así verdadero Dios y verdadero hombre: verdadero hombre, porque tenia una alma y un cuerpo humano; y verdadero Dios, porque el Verbo eterno, verdadero hijo de Dios y verdadero Dios, engendrado del Padre desde la eternidad, sustentaba y terminaba las dos naturalezas de Cristo, divina y humana; sino porque, segun se expresa Berruyer, *Dios subsistente en tres personas* unió al Verbo la humanidad de Cristo, y que así Jesucristo es Hijo natural de Dios, y esto no por ser el Verbo nacido del Padre, sino porque ha sido hecho Hijo de Dios en tiempo, por Dios, subsistente en tres personas *uniente* (como queda dicho) *humanitatem Christi cum persona divina.* Así lo repite en la página 27 : *Rigorose loquendo, per ipsam formaliter actionem unientem Jesus Christus constituitur tantum Filius Dei naturalis.* Hijo natural, pero Hijo imaginado por el P. Harduino, y Berruyer, puesto que el verdadero Hijo natural de Dios jamas fue otro que el Hijo único nacido de la sustancia del Padre; por eso aquel á quien Berruyer llama Hijo producido por las tres personas, no puede serlo mas que puramente nominal. Añade en seguida que no repugna que Dios se haga Padre en tiempo,

y que lo sea de un Hijo verdadero y natural, y esto es lo que entiende siempre de Dios subsistente en tres personas divinas.

6. El padre Berruyer bebió este error en los escritos de su perverso maestro el P. Harduino, cuyo comentario sobre el Nuevo Testamento fue condenado tambien por Benedicto XIV el 28 de julio de 1753. Sostiene este que Jesucristo no es Hijo de Dios como Verbo; sino como hombre unido á la persona del Verbo; y hé aquí cómo habla comentando las palabras de S. Juan: *In principio erat Verbum: Aliud esse Verbum aliud esse filium Dei, intelligi voluit evangelista Joannes, Verbum est secunda sanctissimæ Trinitatis persona: Filius Dei, ipsa per se quidem; sed tamen ut eidem Verbo hypostatice unita Christi humanitas.* Dice pues Harduino que la persona del Verbo fue unida á la humanidad de Cristo, pero que Jesucristo se hizo Hijo de Dios, cuando se obró la union hipostática de su humanidad con el Verbo, y por eso añade, el Verbo, en el Evangelio de san Juan, es llamado así hasta la encarnacion, mas despues no se le llama sino Hijo único, é Hijo de Dios: *Quamobrem in hoc Joannis evangelio Verbum apellatur usque ad incarnationem: postquam autem caro factum est, non tan Verbum, sed unigenitus et Filius Dei est.*

7. Pero esto es de todo punto falso, puesto que los padres y los concilios enseñan claramente, ademas de la Escritura, como ya veremos, que el mismo Verbo es el Hijo único de Dios, que encarnó. Pruébase por el texto de san Pablo (Phil. 2, 5 et seq.): *Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu qui cum in forma Dei esset non rapinam arbitratus est, esse se æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens.* Así

que, segun el apóstol, Cristo que era igual al Padre se humilló hasta tomar la forma de esclavo; la persona divina que *estaba unida con Cristo, é igual á Dios*, no podia ser el hijo único de Dios supuesto por el P. Harduino, sino la persona del mismo Verbo; de otro modo no se podria decir con verdad que el que era igual á Dios, se anonadó haciéndose esclavo. Ademas, escribe san Juan en su primera carta (cap. 5, v. 20) : *Et scimus quoniam filius Dei venit. Venit*, dice, luego no es verdad que el Hijo de Dios se hiciese tal cuando vino, pues lo era antes de venir. Ademas dícese en el concilio de Calcedonia (act. 5) hablando de Jesucristo : *Ante sæcula quidem de Patre genitum secundum deitatem, et in novissimis autem diebus propter nos et propter nostram salutem ex Maria Virgine Dei genitrice secundum humanitatem... non in duas personas partitum sed unum eumdemque Filium, et unigenitum Deum Verbum.* Así se declaró que Jesucristo, segun la divinidad, fue engendrado del Padre antes de los siglos, y que despues encarnó en los últimos tiempos; que ademas es uno, que es el Hijo mismo de Dios y el mismo Verbo. Tambien está expreso el quinto concilio general (can. 5) : *Si quis unam naturam Dei Verbi incarnatam dicens, non sic ea excipit, sicut Patres docuerunt, quod ex divina natura et humana unione secundum subsistentiam facta unus Christus effectus... talis anathema sit.* No se dudaba pues que el Verbo encarnó, y que se hizo Cristo; pero se prohibió absolutamente decir que la naturaleza encarnada del Verbo es una. Leemos tambien en el símbolo de la misa: *Credo in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia sæcula.* Luego Jesucristo no es Hijo de Dios, solamente por ha-

ber sido hecho en tiempo, y porque su humanidad fue unida al Verbo, como pretende Harduino, sino porque el Verbo que era Hijo de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, tomó la naturaleza humana.

8. Dicen todos los santos padres que el Hijo de Dios que se hizo hombre, es la persona misma del Verbo. Se lee tambien en san Ireneo (l. 17, adv. Hæres.) : *Unus, et idem, et ipse Deus Christus Verbum est Dei.* San Atanasio (ep. ad Epictetum) reprende á los que dicen: *Alium Christum, alium rursum esse Dei Verbum, quod ante Mariam, et sæcula, erat Filius Patris.* Dice san Cirilo (in commonitor. ad Eulogium) : *Licet (Nestorius) duas naturas esse dicat, carnis, et Verbi Dei, differentiam significans... attamen unionem non confitetur; nos enim illas adunantes, unum Christum, unum eumdem Filium dicimus.* Clamando san Juan Crisóstomo (Hom. 3 ad c. 1, ep. ad Cæsar.) contra la blasfemia de Nestorio, que admitia dos hijos en Jesucristo, dice : *Non alterum et alterum, absit, sed unum et eumdem Dominum Jesum Deum Verbum carne nostra amictum,* etc. San Basilio (hom. in princ. Joan.) se expresa así : *Verbum hoc quod erat in principio, nec humanum erat, nec angelorum, sed ipse unigenitus qui dicitur Verbum : quia impassibiliter natus, et generantis imago est.* San Gregorio Taumaturgo (in vita san Greg. Nyss.) dice : *Unus est Deus Pater Verbi viventis... perfectus perfecti genitor, Pater Filii unigeniti.* Y san Agustin (serm. 58 de Verb. Dom.) : *Et Verbum Dei, forma quædam non formata, sed forma omnium formarum existens in omnibus. Quærunt vero, quomodo nasci potuerit Filius coævus Patri : nonne si ignis æternus esset, coævus esset splendor?* Y en otro lugar (in Enchirid., c. 35) : *Christus*

Jesus Dei Filius est, et Deus, et Homo; Deus ante omnia sæcula, homo in nostro sæculo. Deus, quia Dei Verbum: homo autem quia in unitatem personæ accessit Verbo anima rationalis, et caro. Dice Eusebio de Cesarea (l. 1 de Fide.) : *Non cum apparuit, tunc et Filius* (como pretendia Harduino); *non cum nobiscum, tunc et apud Deum; sed quemadmodum in principio erat Verbum, in principio erat...* etc. *In principio erat Verbum, de Filio dicit.* Parece que responde Eusebio directamente á Harduino, diciendo que no fue cuando el Verbo nos apareció encarnado y habitó entre nosotros, cuando fue Hijo, y estuvo en Dios; sino que así como era el Verbo al principio, tambien fue el Hijo al principio; y que al decir san Juan : *in principio erat Verbum,* hablaba del Hijo. Así lo han entendido todos los padres y todas las escuelas por confesion misma del P. Harduino; y á pesar de esto no se avergonzó de sostener que no debia admitirse que el Verbo es el Hijo de Dios que encarnó, aunque tal sea la enseñanza de los padres y de las escuelas : hé aqui lo que dice : *Non Filius stylo quidem Scripturarum sacrarum, quanquam in scriptis patrum, et in schola etiam Filius.*

9. Ahora bien, el P. Berruyer adoptó esta doctrina y la desarrolló mas ampliamente; y aun para apoyar su proposicion, que Jesucristo es hijo, no del Padre como primera persona de la Trinidad, sino de Dios uno como *subsistente en las tres personas divinas,* estableció por regla general, que todos los pasajes del nuevo Testamento en que Dios es llamado Padre de Cristo, y el Hijo llamado Hijo de Dios, deben entenderse de Padre como subsistente en las tres personas: y del Hijo de Dios que subsiste en tres personas; hé aqui sus palabras : *Om-*

nes novi Testamenti textus in quibus aut Deus dicitur Pater, Christi aut Filius dicitur Filius Dei, vel inducitur Deus Christum sub nomine Filii, aut Christus Deum sub nomine Patris interpretans, vel aliquid de Deo ut Christi Patre, aut de Christo ut Dei Filio narratur, intelligendi sunt de Filio facto in tempore secundum carnem Deo uni et vero in tribus personis subsistenti. Añade que esta nocion es absolutamente necesaria para la inteligencia literal y exacta del nuevo Testamento : *Hæc notio prorsus necessaria est ad litteralem et germanum intelligentiam librorum novi Testamenti* (t. 8, p. 89 et 98). Habia ya escrito que en este sentido debian entenderse todos los escritores del antiguo Testamento que hablaron del Mesias : *Cum et idem omnino censendum est de omnibus veteris Testamenti scriptoribus, quoties de futuro Messia Jesu Christo prophetant* (p. 8). En fin, añade que cuando Dios Padre, ó la primera persona, es llamada Padre de Jesucristo, no es porque en efecto lo sea, sino por apropiacion á causa de la omnipotencia que se le atribuye al padre : *Recte quidem, sed per appropriationem Deus Pater, sive persona prima, dicitur Pater Jesu Christi, quia actio uniens, sicut et actio creans, actio est omnipotentiæ cujus attributi actiones Patri, sive primæ personæ, per appropriationem tribuuntur* (t. 8, p. 83).

10. Funda el P. Berruyer esta falsa filiacion de Jesucristo principalmente en el texto de san Pablo : *De Filio suo qui factus est ei ex semine David secundum carnem, qui prædestinatus est Filius Dei in virtute* (Rom. 1, 3 et 4). ¿No se ve, dice, por estas palabras : *De Filio suo qui factus est ei secundum carnem*, que Jesucristo ha sido Hijo de Dios hecho en tiempo segun la carne?

Pero aquí habla san Pablo de Jesucristo no como Hijo de Dios, sino como Hijo del hombre; no dice que Jesucristo *factus est Filius suus secundum carnem,* sino: *De Filio suo qui factus est secundum carnem,* es decir, el Verbo, que era su Hijo, se hizo segun la carne, esto es, se hizo carne, se hizo hombre, como habia dicho san Juan : *Et Verbum caro factum est.* No debe pues entenderse con Berruyer, que Cristo como hombre, fue hecho Hijo de Dios; porque así como no puede decirse que Cristo en cuanto hombre se hizo Dios, tampoco se puede decir que se hizo Hijo de Dios; debe sí entenderse que el Verbo, Hijo único de Dios, se hizo hombre de la raza de David. Cuando se dice que la humanidad de Jesucristo fue elevada á la dignidad de hijo de Dios; se quiere dar á entender que esto es resultado de la comunicacion de idiomas, fundada sobre la unidad de persona; porque habiendo unido el Verbo á su persona la naturaleza humana, y siendo una la persona que sustenta las dos naturalezas divina y humana, se afirman del hombre con razon las propiedades de la naturaleza divina, y de Dios las de la naturaleza humana que tomó. ¿Pero cuál es el sentido de las palabras siguientes : *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute?* etc. Las emplea el P. Berruyer para exponer otra falsedad que imaginó, y de lo cual hablaremos adelante; dice que se entienden de la nueva filiacion que obró Dios en la resurreccion de Jesucristo; porque si se le da crédito, cuando murió el Salvador, habiendo sido separada su alma del cuerpo, dejó de ser hombre vivo, y al mismo tiempo de ser Hijo de Dios; luego cuando resucitó le hizo de nuevo su Hijo; y, añade, de esta nueva filiacion es de la que habla san Pablo : *Qui prædesti-*

natus est Filius Dei in virtute secundum Spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum Jesu Christi Domini nostri (Rom. 1, 4). Los santos Padres y comentadores dan á este pasaje diversas interpretaciones; pero la mas seguida es la que proponen san Agustin, san Anselmo, Estio y algunos otros, á saber : que Cristo fue predestinado desde la eternidad para ser, en tiempo, unido segun la carne al Hijo de Dios, por obra del Espíritu-Santo, que unió al Verbo este hombre, que despues hizo milagros, y resucitó despues de su muerte.

11. Volvamos al P. Berruyer que, segun su sistema, tiene por cierto que Jesucristo es Hijo natural de Dios uno subsistente en tres personas. Luego es hijo de la santísima Trinidad : consecuencia que horrorizaba á san Fulgencio, puesto que denota que nuestro Salvador, segun la carne, es llamado con razon la obra de toda la Trinidad; pero que, segun su nacimiento, ya eterno, ya temporal, no es Hijo mas que de Dios Padre : *Quis unquam tantæ reperiri possit insaniæ, qui auderet Jesum Christum totius Trinitatis Filium prædicare?... Jesus Christus secundum carnem quidem opus est totius Trinitatis; secundum vero utramque nativitatem solius Dei Patris est Filius* (Frag. 32, l. 9). Pero se dirá, el P. Berruyer no pretende que Jesucristo sea llamado Hijo de la Trinidad ; pero una vez que asigna dos filiaciones, la una eterna, que es la del Verbo, y la otra temporal cuando Cristo fue hecho Hijo de Dios subsistente en tres personas, debe conceder necesariamente que este Hijo hecho en tiempo es Hijo de la Trinidad. Pretende que Jesucristo no es el Verbo ó el Hijo engendrado, desde la eternidad, del Padre primera persona de la Trinidad; luego si no es Hijo de este Padre, ¿de

quién lo es el Hijo imaginado por Berruyer, sino de la Trinidad? ¿O es por ventura un Hijo sin Padre? Pero para ahorrar palabras, á juicio de todo el mundo, decir Hijo de Dios subsistente en tres personas, es en el fondo lo mismo que decir Hijo de la Trinidad. Y esto es pues lo que no puede decirse, porque respecto de Cristo, ser Hijo de las tres personas equivale á ser una pura criatura, como veremos muy pronto; en vez que es inherente á la cualidad de hijo el ser producido de la sustancia del Padre, y tener su misma esencia, como dice san Atanasio (ep. 2 ad Serapion): *Omnis filius ejusdem essentia est proprii parentis; alioquin impossibile est ipsum verum esse filium.* Dice san Agustin que Jesucristo no puede ser llamado Hijo del Espíritu-Santo aunque la encarnacion se haya efectuado por su operacion; ¿cómo pues podria llamarse Hijo de las tres personas? Enseña santo Tomás (3 p., Q. 32, a. 3), que Cristo no puede ser llamado hijo de Dios sino en virtud de la generacion eterna, en la cual fue engendrado por el Padre solo; pero segun Berruyer, no es el hijo engendrado del Padre, ha sido hecho de Dios uno subsistente en tres personas.

12. Si entiende por dicha proposicion que Jesucristo es consustancial al Padre que subsiste en tres personas, entonces admite cuatro personas, á saber, las tres en que Dios subsiste, y la cuarta que es Jesucristo hecho Hijo de la santísima Trinidad, ó de Dios subsistente en tres personas. Si al contrario, consideró al Padre de Jesucristo como una sola persona, declárase Sabeliano, reconociendo en Dios, no tres personas, sino una sola bajo nombres diferentes. Otros le califican de arriano; por lo que á mí toca, no veo cómo pueda justificar el P. Berruyer su proposicion de no aproximarse al error

de Nestorio. Establece como principio, que hay en Dios dos generaciones: una eterna, y otra efectuada en tiempo; la una necesaria *ad intra*, y la otra libre *ad extra*. Hasta aquí tiene razon; pero al hablar de la generacion temporal, dice que Jesucristo no fue hijo natural de Dios Padre como primera persona de la Trinidad, sino Hijo de Dios como subsistente en tres personas.

13. Pero admitido esto, preciso es admitir que Jesucristo ha tenido dos padres, y que en él ha habido dos hijos; el uno Hijo de Dios como Padre y primera persona de la Trinidad, la cual le engendró desde lo eterno; el otro hecho por Dios en tiempo, mas por Dios subsistente en tres personas, y que uniendo la humanidad de Jesucristo (ó como dice Berruyer en propios términos, *hominem illum*) al Verbo divino, le hizo su hijo natural. Pero entonces ya no se podrá llamar Jesucristo verdadero Dios, sino verdadera criatura; y esto por dos razones; primera, porque nos enseña la fe que no hay en Dios mas que dos operaciones *ad intra*, la generacion del Verbo y la espiracion del Espíritu-Santo; cualquiera otra operacion es en Dios una obra *ad extra*, que solo produce criaturas, y no personas divinas. La segunda es que si Jesucristo fuera hijo de Dios subsistente en tres personas, seria hijo de la Trinidad, como queda dicho; de cuyo principio nacerian dos absurdos: primero, que la Trinidad, es decir, las tres personas divinas concurririan á producir al hijo de Dios; y ya hemos observado, que excepto las dos producciones *ad intra* del Verbo y del Espíritu-Santo, no produce la Trinidad mas que criaturas y no hijos de Dios. Es el otro absurdo que si Jesucristo hubiera sido hecho hijo natural de Dios por la Trinidad, habria concurrido (á menos que

no se quiera excluir al hijo del número de las tres personas divinas) á su propia generacion ó produccion: error en extremo repugnante, que Tertuliano echó en otro tiempo en cara á Praxeas, que decia: *Ipse se filium sibi fecit* (adv. Prax., n. 50). Así que nos prueba toda especie de razon que segun el sistema del P. Berruyer, no seria Jesucristo verdadero Dios, sino verdadera criatura, y entonces la bienaventurada Vírgen María fuera solamente madre de Cristo, como la llamaba Nestorio, y no madre de Dios, como la llama la Iglesia y enseña la fe, puesto que Jesucristo es verdadero Dios, no teniendo su humanidad otra persona que la del Verbo, el cual la terminó, sustentando él solo las dos naturalezas de nuestro Salvador, la divina, y la humana.

14. Pero quizá diga algun defensor del P. Berruyer que no admite este dos hijos naturales de Dios, el uno eterno y el otro temporal. A lo que respondo: pues que no admite dos hijos de Dios, ¿á qué embrollarnos con la perniciosa quimera de la segunda filiacion de Jesucristo hecho en tiempo hijo natural de Dios subsistente en tres personas? Debia decir, ajustándose á lo que enseña la Iglesia y creen todos los católicos, que el mismo Verbo que desde la eternidad fue hijo natural de Dios engendrado de la sustancia del Padre, es el que se unió á la naturaleza humana, y el que por este medio rescató al género humano. Pero no; creyó el P. Berruyer prestar un señalado servicio á la Iglesia, haciéndola conocer este nuevo hijo natural de Dios, del cual ninguno de nosotros habia tenido noticia hasta ahora; enseñándonos que este hijo fue hecho en tiempo por las tres personas divinas para ser unido al Verbo, ó (segun la expresion del P. Berruyer) para tener el ho-

nor de ser asociado al Verbo, que era Hijo de Dios desde la eternidad. Así que si el P. Berruyer y su maestro el P. Harduino no nos hubieran ilustrado habriamos carecido de estos bellos conocimientos.

15. Cae el P. Berruyer en un error monstruoso cuando avanza á decir que Jesucristo es hijo natural de Dios uno subsistente en tres personas. Esta errónea doctrina está en oposicion con la de todos los teólogos, de los catequistas, de los padres, de los concilios y de las Escrituras. No se niega que la encarnacion es obra de las tres personas divinas; pero tampoco es permitido negar que la persona encarnada es la del Hijo solo, la segunda de la santísima Trinidad, el cual es ciertamente el mismo que el Verbo engendrado del Padre desde la eternidad, y que tomando la humanidad y uniéndosela á sí mismo en unidad de persona, quiso de esta manera rescatar al género humano. Abramos los catecismos y símbolos de la iglesia, que nos enseñan que Jesucristo no es hijo de Dios hecho en tiempo por la Trinidad como se lo figuró el P. Berruyer; sino que es el Verbo eterno nacido del Padre, principio y primera persona de la santísima Trinidad. Dice el Catecismo romano (c. 3, art. 2, n. 8) que debemos creer: *Filium Dei esse (Jesum) et verum Deum, sicut Pater est, qui eum ab æterno genuit;* y en el número 9 está directamente combatida la opinion del Padre Berruyer con estas palabras: *Et quamquam duplicem ejus nativitatem agnoscamus, unum tamen filium esse credimus una enim persona est, in quam divina et humana natura convenit.* En el símbolo de san Atanasio se lee primero: *Pater a nullo est factus..... Filius a Patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus.* Y hablando de Jesu-

cristo dice : *Deus est ex substantia Patris ante sæcula genitus, et homo est ex substantia matris in sæculo natus..... Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen sed unus est Christus. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum.* Así que á la manera que Jesucristo recibió la humanidad de la sustancia de su madre sola, tampoco tiene la divinidad mas que de la sustancia del Padre.

16. Leemos en el símbolo de los apóstoles: *Credo in Deum Patrem omnipotentem..... Et in Jesum Christum Filium ejus unicum..... natus ex Maria Virgine, passus*, etc. Nótense estas palabras : *in Jesum Christum Filium ejus*, del Padre, primera persona, que ha sido antes nombrado, y no de las tres personas; *unicum*, uno y no dos. El símbolo del concilio de Florencia que se recita en la misa, y en el cual estan comprendidos todos los formulados por los demas concilios ecuménicos que le precedieron, contiene muchas cosas dignas de atencion, Dícese en él : *Credo in unum Deum Patrem omnipotentem..... et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia sæcula* (así este Hijo único es el mismo que fue engendrado del Padre desde la eternidad), *consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt : Qui propter nos homines*, etc., *descendit de cœlis, et incarnatus est*. El Hijo de Dios que obró la redencion, no es pues el que supone el P. Berruyer haber sido hecho en tiempo en este mundo, sino el Hijo eterno de Dios, por el cual fueron hechas todas las cosas, el que bajó de los cielos, nació y murió por salvarnos. Ha errado pues el P. Berruyer admitiendo dos hijos naturales de Dios, uno nacido en tiempo de Dios subsistente en tres per-

sonas, y el otro engendrado de Dios desde la eternidad.

17. Y no diga el P. Berruyer: Luego Jesucristo, en el tiempo que se hizo hombre, no es verdadero Hijo de Dios, sino solamente adoptivo, como decian Felix y Elipando, quienes por ello fueron condenados. No, respondemos, no es así: decimos y tenemos por cierto que Jesucristo aun en cuanto hombre es verdadero Hijo de Dios (como hemos asentado en la refutacion séptima, n. 8); pero de esto se inferiria muy mal que hay dos hijos naturales de Dios, uno eterno y otro hecho en tiempo, porque (como probamos en el lugar ya citado) si Jesucristo en cuanto hombre es llamado Hijo natural de Dios, es porque Dios Padre engendra continuamente al Verbo desde la eternidad, segun estas palabras de David: *Dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te* (Psal. 2, 7). Por consiguiente, así como antes de la encarnacion fue engendrado el Hijo desde la eternidad sin la carne, así tambien desde el momento que tomó la humanidad, fue engendrado por el Padre, y lo será siempre unido hipostáticamente á la humanidad. Pero es necesario observar aquí que este hombre, Hijo natural de Dios criado en tiempo, es la misma persona del Hijo engendrado desde la eternidad, es decir el Verbo, puesto que este tomó la humanidad de Jesucristo, y se la unió á sí mismo: por consiguiente no se puede decir que hay dos hijos naturales de Dios, el uno como hombre hecho en tiempo, y el segundo como Dios producido desde la eternidad; porque no hay mas Hijo natural de Dios que el Verbo, que se hizo Dios y hombre, uniendo en tiempo la humanidad á su persona divina; el cual es un solo Cristo, como expresa el símbolo atribuido á san Atanasio: *Sicut anima rationalis*

et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. Así como en cada uno de nosotros no hay mas que un solo hombre, y una sola persona, aunque estamos compuestos de un cuerpo y de una alma; así tambien, aunque en Jesucristo hay el Verbo y la humanidad, no hay en él sin embargo mas que una sola persona, y un solo hijo natural de Dios.

18. Lo que dice san Juan en su primer capítulo es igualmente contrario á la doctrina del P. Berruyer: *In principio erat verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* Y de este mismo Verbo, dícese en seguida que se hizo carne: *Et Verbum caro factum est.* Decir que el Verbo se hizo carne no significa que se unió á la persona humana de Jesucristo ya existente; sino que el Verbo tomó la humanidad en el instante mismo que fue criada; por manera que desde este momento el alma de Jesus y la carne humana se hicieron su propia alma y su propia carne, sustentadas y gobernadas por una sola persona divina, que era el mismo Verbo, el cual terminaba y sustentaba las naturalezas divina y humana, y así fue como el Verbo se hizo hombre. ¡*Cosa extraña*! ¡Asegura san Juan que el Verbo, el Hijo engendrado del Padre desde la eternidad, se hizo hombre; y el P. Berruyer dice que este hombre no es el Verbo Hijo eterno de Dios, sino otro hijo de Dios hecho en tiempo por las tres personas! Despues de haber dicho el evangelista: *Verbum caro factum est*, pretender que el Verbo no se hizo carne, ¿no es imitar la conducta de los sacramentarios que no obstante estas palabras: *Hoc est corpus meum*, decian que el cuerpo de Jesucristo no era su cuerpo; sino solamente la figura, el signo ó la virtud de su cuerpo? Este es verdadera-

mente el *detorquere sacra verba ad proprium sensum* de que el concilio de Trento se horroriza tanto en los herejes. Pero prosigamos el evangelio de san Juan : *Et habitavit in nobis*. Este mismo Verbo eterno es el que se hizo hombre y obró la redencion del género humano ; por eso el apóstol despues de haber dicho : *et Verbum caro factum est*, añade inmediatamente : *Et vidimus gloriam ejus quasi Unigeniti a Patre*, etc. Así que este Verbo hecho hombre en tiempo es el Hijo único, y por consiguiente el solo Hijo natural de Dios, engendrado del Padre desde la eternidad. Confírmase esto con otro pasaje de san Juan que dice : *In hoc apparuit charitas Dei in nobis, quoniam filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum* (Ep. 1, 4, 9). Nótese entre otras la palabra *misit*. Es pues falso que Jesucristo sea Hijo de Dios hecho en tiempo, puesto que nos asegura san Juan lo era ya antes que fuese enviado; y efectivamente era Hijo eterno del Padre, el que fue enviado de Dios que bajó del cielo y trajo la salud al mundo. Por otra parte, segun la doctrina de santo Tomás (1 p., Q. 43, a. 1), no se puede decir que una de las personas divinas es enviada por otra, sino en cuanto de ella procede; si pues el Hijo ha sido enviado del Padre para tomar nuestra humanidad, es porque procede de la sola persona del Padre. Y esto es lo que Jesus quiso enseñarnos en la resurreccion de Lázaro, porque teniendo él mismo el poder de resucitarle, sin embargo pidió á su Padre lo hiciera á fin de persuadir al pueblo que era su verdadero hijo : *Ut credant quia tu me misisti* (Luc. 11, 42). Sobre lo cual dice san Hilario (l. 10 de Trin.) : *Non prece equit, pro novis oravit, ne Filius ignoraretur.*

19. Añádese á esto la tradicion de los santos padres, que generalmente son contrarios al falso sistema de Berruyer. Dice san Gregorio Nazianceno (orat. 31): *Id quod non erat assumpsit, non duo factus, sed unum ex duobus fieri subsistens; Deus enim ambo sunt, ut quod assumpsit, et quod est assumptum, naturæ duæ in unum concurrentes, non duo filii.* Y san Juan Crisóstomo (ep. ad Cæsar. et hom. 5 ad c. 1): *Unum Filium unigenitum, non dividendum in filiorum dualitatem, portantem tamen in semetipso indivisarum duarum naturarum inconvertibiliter proprietates.* Y despues añade: *Etsi enim (in Christo) duplex natura, verumtamen indivisibilis unio in una filiationis confitenda persona, et una subsistentia.* San Gerónimo dice (tract. 49 in Joan.): *Anima et caro Christi cum Verbo Dei una persona est, unus Christus.* San Dionisio de Alejandría refuta en una carta á Pablo Samosatense que decia: *Duas esse personas unius et solius Christi; et duos filios, unum natura Filium Dei, qui fuit ante sæcula, et unum homonyma Christum filium David.* Dice tambien san Agustin (in Enchirid., c. 35): *Christus Jesus Dei filius est et homo: Deus, quia Dei verbum; homo autem, quia in unitatem personæ accesit Verbo anima rationalis et caro.* Paso en silencio los demas testimonios de los padres, que pueden verse en el *Clypeus* del P. Gonet, en el P. Petavio, en el cardenal Gotti y otros.

20. Observo tambien que ademas de otros errores terminantes de Berruyer, que emanan de su falsa opinion, y que refutaremos muy pronto; observo, digo, que de su extravagante sistema expuesto ya en el número 9, y segun sus propias palabras resulta et trastorno de la creencia del bautismo enseñada por todos

los catecismos y los concilios. Segun dicho sistema todos los pasajes del nuevo Testamento en donde Dios es llamado Padre de Cristo, ó el Hijo Hijo de Dios: ó ya en los que con cualquier motivo se habla de Dios como Padre de Cristo en cuanto Hijo de Dios, deben entenderse del Hijo hecho en tiempo segun la carne, y hecho por el Dios que subsiste en tres personas. Por el contrario, es lo cierto que la iglesia administra el bautismo en el nombre de las tres personas divinas expresa y singularmente nombradas como lo mandó Jesucristo á los apóstoles: *Euntes ergò docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus-Sancti* (Matth. 28, 19). Pero á referirse á la regla general establecida por Berruyer, y mencionada arriba, entonces el bautismo no seria el administrado en la iglesia en el sentido que esta lo administra; puesto que el Padre que allí se nombra no sería la primera persona de la Trinidad como se entiende comunmente, sino en el sentido de Berruyer, es decir, el Padre subsistente en tres personas, ó en otros términos, la Trinidad toda entera. El hijo tampoco seria el Verbo engendrado desde lo eterno por el Padre principio de la Trinidad, sino un hijo hecho en tiempo por las tres personas juntas; hijo que siendo una obra de Dios *ad extra*, no seria mas que una pura criatura como ya hemos observado. En fin ni el Espíritu-Santo seria la tercera persona tal como nosotros la creemos, es decir, que procede del Padre, que es la primera de la Trinidad, y del Hijo que es la segunda, ó del Verbo engendrado por el Padre desde la eternidad. En una palabra, segun el P. Berruyer, el Padre, el Hijo y el Espíritu-Santo no serian lo que son en efecto, y tales como los cree toda la iglesia, es decir,

verdadero Padre, verdadero Hijo y verdadero Espíritu-Santo; lo contrario de lo que enseña el gran teólogo san Gregorio Nazianceno: *Quis catholicorum ignorat, Patrem vere esse Patrem, Filium vere esse Filium, et Spiritum-Sanctum vere esse Spiritum-Sanctum, sicut ipse Dominus ad apostolos dicit:* Euntes docete, etc. *Hæc perfecta Trinitas*, etc. (in orat. de Fide post init.)? Pero léase la refutacion del error tercero en el § III, y allí se encontrará impugnado mas por extenso y con mayor claridad el que ahora combatimos. Pasemos á examinar otros errores que emanan del que acabamos de dar á conocer.

§ II.

Dice el P. Berruyer que Jesucristo en los tres dias que estuvo en el sepulcro, dejando de ser hombre vivo, dejó de ser Hijo de Dios; y que cuando Dios le resucitó, le engendró de nuevo, y le devolvió la cualidad de Hijo de Dios.

21. Ruégase á los lectores se armen de paciencia para oir los dogmas á cual mas falsos y extravagantes del P. Berruyer. Dice que Jesucristo en los tres dias que estuvo en el sepulcro, dejó de ser hijo natural de Dios: *Factum est morte Christi, ut homo Christus Jesus, cum jam non esset homo vivens, atque adeo pro triduo quo corpus ab anima separatum jacuit in sepulchro, fieret Christus incapax illius appellationis, filius Dei* (t. 8, p. 65). Y lo repite en el mismo lugar en términos diferentes: *Actione Dei unius, filium suum Jesum suscitantis, factum est, ut Jesus, qui desierat esse homo vivens, et consequenter Filius Dei, iterum viveret deinceps non moriturus.* Emana este error de la falsa

suposicion que hemos examinado en el párrafo precedente; porque supuesto que Jesucristo haya sido Hijo de Dios subsistente en tres personas, es decir, hijo de la Trinidad, en concepto de obra *ad extra*, como ya hemos visto, era un puro hombre, y dejando por la muerte de ser hombre vivo, dejó igualmente de ser Hijo de Dios subsistente en tres personas. Al contrario, si Jesucristo era Hijo de Dios como primera persona de la Trinidad estaba en él el Verbo eterno, que unido hipostáticamente á su alma y á su cuerpo, no hubiera podido á pesar de la separacion que la muerte habia hecho del alma de con el cuerpo, ser separado ni del uno ni de la otra.

22. Supongamos pues que Jesucristo al morir dejó de ser Hijo de Dios, el P. Berruyer ha debido decir, que durante los tres dias que el cuerpo del Salvador estuvo separado de su alma, la divinidad se separó de su alma y de su cuerpo. Restrinjamos la proposicion de Berruyer. Dice que Cristo fue hecho hijo de Dios, no porque el Verbo tomó la humanidad, sino porque se unió á ella; y de aquí infiere que habiendo dejado de ser hombre vivo en el sepulcro por la separacion del alma de con el cuerpo, no fue ya entonces Hijo de Dios, y por consiguiente que el Verbo dejó de estar unido á la humanidad. Ahora bien: esto es falsísimo, puesto que el Verbo tomó y unió á sí hipostática é inseparablemente en union de persona el alma y la carne de Jesucristo; por eso cuando murió el Salvador y fue enterrado su sacratísimo cuerpo, no pudo separarse la divinidad del Verbo ni del alma ni del cuerpo. Esta es una verdad enseñada por todos los santos padres. Dice san Atanasio (contra Appol., l. 1, n. 15): *Cum deitas neque cor-*

pus in sepulchro desereret, neque ab anima in inferno separetur. Y san Gregorio Niseno (Orat. 1 in Christ. resurr.) : *Deus qui totum hominem per suam cum illo conjunctionem in naturam divinam mutaverat, mortis tempore a neutra illius, quam semel assumpserat, parte recessit* Así se explica san Agustin (Tract. 78 in Joan., n. 2) : *Cum credimus Dei Filium, qui sepultus est, profecto Filium Dei dicimus et carnem, quæ sola sepulta est.*

23. San Juan Damasceno (l. 3 de Fide, c. 27) da la razon de esto, diciendo que el alma de Cristo no tenia una subsistencia diferente de la de la carne; y que una sola persona las sustentaba á las dos : *Neque enim unquam aut anima, aut corpus, peculiarem atque a Verbi subsistentia diversam subsistentiam habuit.* Por eso añade que siendo una la persona que sustentaba el alma y el cuerpo de Cristo, la persona del Verbo, no obstante la separacion del alma de con el cuerpo, no podia ser separada, y continúa así sustentando á los dos como se explica en seguida : *Corpus, et anima simul ab initio in Verbi persona existentiam habuerant, ac licet in morte divulsa fuerint, utrumque tamen eorum unam Verbi personam, qua subsisteret, semper habuit.* Así como en la descension de Jesucristo á los infiernos, bajó juntamente el Verbo con el alma; así tambien cuando el cuerpo estuvo en el sepulcro lo estuvo igualmente el Verbo; y de esta manera durante la sepultura fue exenta de corrupcion la carne de Jesucristo, como David lo habia predicho : *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem* (Psal. 15, 10) : palabras que san Pedro (act. 2, 27) aplicó justamente al Salvador depositado en el sepulcro. Es verdad que escribió san Hilario (c. 33 in Matth.) que la divinidad abandonó á la

carne de Cristo en el momento de la muerte; pero san Ambrosio (l. 10 in Luc., c. 13) explica el pensamiento del santo, y asegura que no quiso decir otra cosa, sino que como en el tiempo de la pasion la divinidad abandonó á la humanidad de Cristo en aquel gran desconsuelo que arrancó á nuestro Salvador este grito : *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me* (Matth. 27, 26)! así tambien á su muerte su cuerpo fue abandonado del Verbo en cuanto á la influencia de donde dependia la vida, mas no en cuanto á la union hipostática; de suerte que Jesucristo jamas ha podido dejar de ser Hijo de Dios, como Berruyer quiere haya sucedido en el sepulcro; puesto que es un axioma recibido en las escuelas : *Quod semel Verbum assumpsit, nunquam dimisit* (Conf. Tourn., de Incarnatione, t. 4, part. 2, p 487). Pero si Berruyer concede que el Verbo estaba unido antes en unidad de persona con el alma y el cuerpo de Cristo, ¿cómo puede decir en seguida, que habiéndose separado el alma del cuerpo dejó el Verbo de estar unido á este? Estos son dogmas que él solo entiende, si es que, á decir verdad, se entiende á sí mismo.

24. Diciendo que Jesucristo por su muerte dejó de ser Hijo natural de Dios, porque cesó de ser hombre vivo, debe Berruyer admitir por consiguiente que antes de morir Jesucristo no era sustentada la humanidad por la persona del Verbo, sino que tenia su subsistencia humana propia, y hacia una persona distinta de la del Verbo; y despues de esto ¿podrá defenderse de no haber caido en la herejia de Nestorio, que admitia dos personas distintas en Jesucristo? Por lo demas Nestorio y Berruyer estan en manifiesta oposicion con el símbolo

de Constantinopla, que definió : « Debemos creer en solo Dios todopoderoso y en un solo Hijo de Dios, único, que nació del Padre antes de todos los siglos, consustancial al Padre, que bajó de los cielos por nuestra salvacion, que encarnó y nació de la Vírgen María, que padeció, fue sepultado y resucitó al tercero dia. » Este mismo Hijo único de Dios Padre, engendrado por él desde la eternidad, que bajó de los cielos, se hizo pues hombre, padeció la muerte y fue sepultado. Pero ¿cómo un Dios podia morir y ser sepultado? Podia y lo hizo (dice el concilio) tomando carne humana. Dios (dice el IV concilio de Letran) no podia ni morir ni padecer, y haciéndose hombre se hizo pasible y mortal : *Qui cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est mortalis et passibilis.*

25. Al error de que Jesucristo dejó en el sepulcro de ser Hijo natural de Dios, añade otro el P. Berruyer como consecuencia del primero : dice que cuando Dios resucitó á Cristo hombre, le engendró de nuevo y le hizo hombre de Dios, puesto que al resucitarle le devolvió la cualidad de Hijo de Dios, que habia perdido por su muerte. Ya hemos refutado en el número 18 esta falsa invencion hasta entonces inaudita. Hé aquí sus palabras : *Actione Dei unius Filium suum Jesum suscitantis, factum est ut Jesus qui desierat esse homo vivens, et consequenter Filius Dei, iterum viveret deinceps non moriturus.* En otra parte repite lo mismo en términos diferentes : *Deus Christum hominem resuscitans, hominem Deum iterato generat, dum facit resuscitando, ut Filius sit qui moriendo Filius esse desierat* (t. 8, p. 66). Regocijémonos de oir este nuevo dogma desconocido á

todos los fieles, que el Hijo de Dios encarnó y se hizo hombre dos veces, una cuando fue concebido en el sagrado seno de *María*, y despues cuando salió del sepulcro; demos gracias al P. Berruyer que nos ha descubierto misterios de que hasta entonces no se habia oido hablar en la iglesia. Síguese ademas de esta admirable doctrina, que la santísima Vírgen fue hecha Madre de Dios dos veces; puesto que habiendo Jesucristo dejado de ser Hijo de Dios en el sepulcro, por la misma razon debió tambien María dejar de ser Madre de Dios; y cuando resucitó Jesucristo, entró de nuevo la purísima Vírgen en posesion de la maternidad divina. Pero examinemos ya en el siguiente párrafo otro error del P. Berruyer que es tal vez, á mi parecer, el mas pernicioso que ha salido de su enfermo cerebro; digo de su *cerebro*, porque no pretendo asegurar que tuviese una conciencia dañada. Observa discretamente uno de los autores que han refutado al P. Berruyer, que no cayó este en tantos errores, sino por no haber querido seguir la tradicion de los santos padres, y por haberse alejado de su modo de interpretar las divinas Escrituras, ó de enseñar la palabra de Dios no escrita, que se ha conservado en las obras de dichos santos padres. Y hé aquí porqué, dice el autor *del Saggio*, no cita el P. Berruyer en todo el discurso de su obra ninguna autoridad ni de los padres ni de los teólogos, aunque el concilio de Trento (sess. 4, decr. de scrip. s.) prohibe expresamente interpretar los libros sagrados en un sentido contrario al que enseñaron comunmente los padres. Pasemos pues al error siguiente que es demasiado monstruoso y pernicioso.

§ III.

Dice el P. Berruyer que sola la humanidad de Cristo obedeció, oró y padeció; y que su oblacion, oraciones y mediacion no eran operaciones producidas por el Verbo, como por un principio física y eficiente, sino que en este sentido eran actos de la humanidad sola.

26. Dice el P. Berruyer que las operaciones de Jesucristo *no fueron producidas por el Verbo, sino por la humanidad sola*; y añade que la union hispostática no sirvió en manera alguna para dar á la naturaleza humana de Cristo un principio completo de las acciones producidas física y sobrenaturalmente. Hé aquí sus palabras : *Non sunt operationes a Verbo elicitæ... sunt operationes totius humanitatis* (t. 8, p. 55). Y antes (ibid., p. 22) habia dicho : *Ad complementum autem naturæ Christi humanæ, in ratione principii agentis, et actiones suas physice et supernaturaliter producentis, unio hipostatica nihil omnino contulit.* Dice tambien en otro lugar que todas las proposiciones relativas á Jesucristo, en las Escrituras, y en particular en el nuevo Testamento, se verifican siempre directa y primeramente en el Hombre Dios, ó en la humanidad de Cristo unida á la divinidad, y completada por el Verbo en unidad de persona; y añade que tal es el modo natural de interpretar las Escrituras : *Dico insuper, omnes et singulas ejusdem propositiones, quæ sunt de Christo Jesu in Scripturis sanctis, præsertim novi Testamenti, semper et ubique verificari directe, et primo in homine Deo, sive in humanitate Christi, divinitati unita et Verbo completa in ratione personæ... Atque hæc est simplex,*

obvia, et naturalis Scripturas interpretandi methodus, etc. (t. 8, p. 17 et 19).

27. Concluye de esto que sola la humanidad de Cristo obedeció, oró y padeció; y que sola ella fue dotada de todos los dones necesarios para obrar libremente y de una manera meritoria por el concurso de Dios, ya natural, ya sobrenatural: *Humanitas sola obedivit Patri, sola oravit, sola passa est, sola ornata fuit donis et dotibus omnibus necessariis ad agendum libere et meritorie* (p. 20, 21 y 23). *Jesu Christi oblatio, oratio, et mediatio, non sunt operationes a Verbo alicitæ tanquam a principio physico et efficiente, sed in eo sensu sunt operationis solius humanitatis Christi in agendo et merendo per concursum Dei naturalem et supernaturalem completæ* (p. 55). Así el P. Berruyer priva á Dios del honor infinito que ha recibido de Jesucristo, que siendo Dios igual en todo al Padre, se hizo esclavo, y él mismo se ofreció en sacrificio. Quita ademas á los méritos de Jesucristo su infinito valor, pretendiendo que las operaciones de Cristo no han sido producidas mas que por la humanidad, y no por la persona del Verbo; y por consiguiente destruye la esperanza cristiana fundada en los méritos infinitos de Jesucristo. En fin, en tal sistema se desvanece el mas poderoso motivo que tenemos para amar á nuestro divino Redentor, que consiste, en que siendo Dios, y no pudiendo como tal padecer y morir, quiso tomar la naturaleza humana, á fin de padecer y morir por nosotros; y por este medio satisfacer á la justicia divina por nuestros pecados, y alcanzarnos la gracia y la vida eterna. Pero lo mas importante, dice el censor romano, es que siendo cierto que la sola humanidad de Cristo obedeció, oró y padeció, y que las oblaciones,

las súplicas y la mediacion de Cristo no fueron operaciones producidas por el Verbo, sino por la humanidad sola, síguese de aquí que la humanidad de Cristo tuvo por sí misma su propia subsistencia, y por consiguiente, que la persona humana de Cristo fue distinta de la del Verbo, y que hubo en Jesucristo dos personas.

28. Al pasaje que acabamos de citar : *Humanitas sola obedivit*, etc., añade el P. Berruyer estas palabras : *Ille (inquam) homo, qui hæc omnia egit, et passus est libere et sancte, et cujus humanitas in Verbo subsistebat, objectum est in recto immediatum omnium quæ de Christo sunt, narrationum* (t. 8, p. 53 et 95). Así que era el hombre, y no el Verbo, quien obraba en Cristo : *Ille homo qui hæc omnia egit*, dice el P. Berruyer. No debe hacerse cuenta de lo que viene en seguida, *cujus humanitas in Verbo subsistebat*, porque jamas abandona su sistema, ni cesa de repetirlo en el libro de sus disertaciones, en donde se expresa de una manera y en términos tan oscuros y extravagantes, que su lectura sola bastaria para volver loco á cualquiera que tuviese propension á serlo. Como muchas veces hemos dicho consiste su sistema en decir que Cristo no es el Verbo eterno, Hijo nacido de Dios Padre, sino el Hijo hecho en tiempo de Dios uno subsistente en tres personas, el cual le hizo su Hijo, uniéndole á una persona divina, como lo declara en otro lugar (p. 27), en donde dice, que hablando en rigor, Jesucristo fue formalmente constituido hijo de Dios por la accion misma que le unió á una persona divina : *Rigorose loquendo, per ipsum formaliter actionem unientem cum persona divina*, asi se expresa en la página 59. Pretende pues que uniendo Dios al Verbo la humanidad de Cristo, formó la segunda fi-

liacion, é hizo que Cristo-Hombre fuese Hijo de Dios: de donde, segun Berruyer, la union del Verbo con la humanidad de Cristo fue como un medio para hacer que Cristo fuese Hijo de Dios. Pero todo esto es falso; porque hablando de Jesucristo no se debe decir que este *hombre*, por *haber sido unido á una persona divina*, *fue* hecho en tiempo Hijo de Dios por la Trinidad, sino que este Dios, este Verbo eterno, Hijo engendrado desde la eternidad de la sustancia del Padre (como expresa el símbolo de san Atanasio, *Deus est ex substantia Patris ante sæcula genitus*), sin que se le pudiera llamar Hijo natural de Dios; que este, digo, es el mismo que *habiéndose unido* la *humanidad* en *unidad* de persona la sustentó siempre; él es quien todo lo ha hecho, y aunque igual al Dios se anonadó y humilló hasta morir crucificado en la carne que habia tomado.

29. Todo el error del P. Berruyer consiste en mirar á la humanidad de Cristo como á un sugeto subsistente en sí mismo, al cual se unió el Verbo en seguida. Mas la fe y la razon nos obligan á decir que la humanidad de Cristo no fue mas que accesoria al Verbo, que la tomó, como enseña san Agustin: *Homo autem quia in unitatem personæ accessit Verbo anima et caro* (in Enchirid., c. 35). Berruyer pues dice todo lo contrario, y hace á la divinidad del Verbo accesoria de la humanidad. Es pues necesario persuadirse bien, segun la enseñanza de los concilios y de los santos Padres, que la humanidad de Jesucristo no existió antes de la encarnacion del Verbo. Tal era precisamente el error que el sexto concilio (act. II) echó en cara á Pablo Samosatense, que sostenia con *Nestorio* la existencia de la humanidad antes de la encarnacion. Por eso declaró el conci-

lio que : *Simul enim caro, simul Dei Verbi caro fuit, simul animata rationabiliter.* Hé aquí cómo se explica san Cirilo en su carta á Nestorio, la cual fue aprobada por el concilio de Efeso. *Non enim primum vulgaris quispiam homo ex Virgine ortus est, in quem Dei Verbum deinde se dimiserit; sed in ipso utero carni unitum secundum carnem progenitum dicitur, utpote suæ carnis generationem sibi ut propriam vindicans.* Reprendiendo san Leon el Grande (ep. ad Julian) á Eutyques por haber dicho que las dos naturalezas no habian existido en Jesucristo sino antes de la encarnacion, añade : *Sed hoc catholicæ mentes auresque non tolerant... Natura quippe nostra non sic assumpta est, ut prius creata postea sumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur.* Hablando san Agustin del beneficio concedido á la humanidad de Cristo en su union con la divinidad, dice (in Enchirid., c. 36) : *Ex quo esse homo cœpit, non aliud cœpit esse homo quam Dei Filius.* Y san Juan Damasceno (l. 4, de Fide orth., c. 6) : *Non quemadmodum quidam falso prædicant, mens ante carnem ex Virgine assumptam Deo Verbo copulata est, et tum Christi nomen accepit.*

30. Sepárase Berruyer de la enseñanza de los concilios y de los padres cuando dice que todos los textos de la Escritura en que se habla de Jesucristo se verifican directamente en la humanidad de Cristo unida á la divinidad : *Dico insuper, omnes propositiones quæ sunt de Christo in Scripturis... Verificari directe et primo in homine Deo, sive in humanitate Christi divinitati unita* (t. 8, p. 18), etc. Por eso añade casi á continuacion que el objeto primero de todo lo que se dice de Jesucristo, es el hombre Dios, y no Dios hombre : *Homo Deus, non similiter Deus homo objectum primarium,* etc. Y en la

página 27 dice, *como hemos referido arriba*, que Cristo no fue constituido formalmente Hijo natural de Dios, sino por la accion que le unió al Verbo : *Per ipsam formaliter actionem unientem Jesus Christus constituitur tantum Filius Dei naturalis.* Mas esto es falso, porque Jesucristo es Hijo natural de Dios, no por la accion que le unió al Verbo, sino porque el Verbo que es Hijo natural de Dios en virtud de su generacion eterna, como engendrado del Padre desde la eternidad, tomando la humanidad de Cristo se la unió en unidad de persona. Nos presenta el P. Berruyer á la humanidad, como el objeto primero *in recto*, y subsistente por sí mismo, al cual se unió el Verbo ; y en virtud de esta union, Cristo hombre fue constituido en seguida Hijo de Dios en tiempo. Y despues dice que la humanidad sola obedeció, oró y padeció ; añadiendo que este hombre lo hizo todo : *Ille (inquam) homo qui hæc omnia egit... objectum est in recto immediatum eorum quæ de Christo sunt*, etc. Pero no es así; quiere la fe que miremos como primer objeto al Verbo eterno que tomó la humanidad de Cristo, y se la unió hipostáticamente en unidad de persona; de suerte que el alma y el cuerpo de Jesucristo se hacen la propia alma y el propio cuerpo del Verbo. Luego que el Verbo tomó un cuerpo humano, dice san Cirilo, este cuerpo no es extraño al Verbo, es suyo propio : *Non est alienum a Verbo corpus suum* (ep. ad Nestor). Esto es lo que significan las palabras del símbolo : *Descendit de cœlis, et incarnatus, et homo factus est.* Repetimos pues con el símbolo que Dios se hizo hombre, y no (con Berruyer) que el hombre se hizo Dios ; porque tal lenguaje daria á entender que el hombre subsistente se habia unido á Dios, y conduciria á suponer dos personas, co-

mo pretendia Nestorio. Mas enséñanos la fe que Dios se hizo hombre tomando la carne humana; y que así no hubo verdaderamente en Cristo mas que una sola persona que al mismo tiempo fue Dios y hombre. Tampoco es permitido decir con Nestorio, como enseña santo Tomás (3 p., Q. 2, art. 6 ad 4), que Dios tomó á Cristo como un instrumento para obrar la salvacion de los hombres; porque (segun san Cirilo citado por santo Tomás) quiere la Escritura que miremos á Jesucristo, no como instrumento de Dios, sino como un verdadero Dios hecho hombre: *Christum, non tanquam instrumenti officio assumptum dicit Scriptura, sed tanquam Deum vere humanatum.*

31. Es indudable que en Jesucristo hay dos naturalezas distintas, cada una de las cuales tiene su propia voluntad y sus operaciones propias, en despecho de los monotelitas, que no admitian en Jesucristo mas que una sola voluntad y una sola operacion. Pero no es menos cierto que no siendo puramente humanas las operaciones de la naturaleza humana en Jesucristo, sino *theándricas* (como se explica la escuela), es decir, divino-humanas, y principalmente divinas, puesto que la naturaleza humana, aunque concurrió á todas las operaciones de Cristo, no por eso dejaba de estar enteramente subordinada á la persona del Verbo, que determinaba y dirigia todas las operaciones de la humanidad: « El Verbo, dice Bossuet, todo lo preside, todo lo tiene « bajo su mano, y el hombre sometido á la direccion « del Verbo, no tiene mas que movimientos divinos, « todo lo que quiere, todo lo que hace es dirigido por « el Verbo (Disc. sur l'Hist. univ., 2 p.). » Segun san Agustin, así como en nosotros gobierna el alma al cuer-

po, así en Jesucristo gobierna el Verbo á la humanidad: *Quid est homo* (exclama el santo doctor)? *anima habens corpus. Quid est Christus? Verbum Dei habens hominem.* Dice santo Tomás : *Ubicumque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur a superiori... Sicut autem in homine puro corpus movetur ab anima... ita in Domino Jesu Christo humana natura movebatur et regebatur a divina* (p. 3, Q. 19, art. 1). Se engaña pues el P. Berruyer cuando dice : *Humanitas sola obedivit Patri, sola oravit, sola passa est. Jesu Christi oblatio, oratio et meditatio, non sunt operationes a Verbo elicitæ tanquam a principio physico et eficiente;* y antes habia dicho : *Ad complementum naturæ Christi humanæ in ratione principii producentis, et actiones suas sive physice sive supernaturaliter agentis nihil omnino contulit unio hypostatica.* Si la humanidad sola de Cristo (dice el censor romano) obedeció, oró y padeció ; y si la oblacion, las oraciones y la mediacion de Cristo no son operaciones producidas por el Verbo, sino solamente por la humanidad, de manera que la union hipostática no contri buyó en nada al complemento del principio de sus ope raciones, síguese de esto que la humanidad de Cristo obró por sí misma, y por consiguiente que tenia una subsistencia y persona propia, distinta de la persona del Verbo : en fin seria preciso reconocer con Nestorio dos personas en Jesucristo.

32. Mas no es así : todas las operaciones de Jesucristo eran las del Verbo, que sustentaba las dos naturalezas, y que siendo incapaz en cuanto Dios de padecer y morir por la salvacion de los hombres, tomó la carne humana, y así se hizo pasible y mortal, segun el lenguaje del concilio de Letran : *Qui cum secundum*

divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est mortalis et passibilis. Por este medio ofreció el Verbo eterno á su Padre, en la carne que habia tomado, el sacrificio de su sangre y de su vida, y se presentó por mediador cerca de Dios á quien, dice el apóstol san Pablo, era igual en grandeza y majestad: *In quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, qui est imago Dei invisibilis... quoniam in ipso condita sunt universa in cœlis et in terra, quia complacuit omnem plenitudinem inhabitare* (1 Coloss. 12). Así que, segun el apóstol, Jesucristo es el mismo que crió el mundo, y en quien reside la plenitud de la divinidad.

53. Pero replica el apologista de Berruyer, cuando dice este autor que la humanidad sola de Cristo obedeció, oró y padeció, habla de la humanidad como principio *quo* físico, ó *medio quo fit operatio;* cuyo principio físico no podia convenir mas que á la humanidad sola, y no al Verbo, puesto que por medio de ella padeció y murió *Cristo.* Respóndese á esto, que la humanidad que era el principio *quo,* no podia en Jesucristo obrar por sí misma, sin ser movida por el principio *quod,* que es el Verbo; el cual siendo la única persona que sustentaba las dos naturalezas lo obraba todo por lo mismo en la humanidad de una manera principal, aunque por su medio orase, padeciese y muriese. Segun este ¿cómo ha podido decir Berruyer: *Humanitas sola oravit, passa est?* y ademas: *Christi oblatio, oratio, mediatio, non sunt operationes a Verbo elicitæ?* Y lo que ofrece otra clase de importancia, ¿cómo pudo decir respecto de las acciones de Christo, *nihil omnino contulit unio hypostatica?* He dicho mas arriba que el Verbo

era el agente principal que todo lo obraba : ¿y se inferiria de aquí que nada hacia la humanidad de Cristo? Todo lo obraba el Verbo, porque aunque la humanidad tambien obrase, con todo, como el Verbo era la única persona que sustentaba y terminaba á la humanidad, todo lo hacia en el alma y en el cuerpo, que le era propio, en virtud de la unidad de su persona. Así todo lo que se hacia en Jesucristo, era el querer, las acciones, los padecimientos del Verbo, porque este era el que todo lo determinaba, y la humanidad, dócil, consentia y ejecutaba, de donde se sigue que todas los operaciones de Cristo fueron santas, de un precio infinito, y capaces de alcanzarnos toda gracia; y así por todo debemos rendirle eternas alabanzas.

34. Importa pues precavernos contra la idea falsa y perversa que el P. Berruyer (como dice el autor del *Saggio*) queria darnos de Jesucristo, á saber, que su humanidad era un ser existente por sí mismo, al cual unió Dios uno de sus Hijos naturales, puesto que (como hemos observado en el párrafo precedente, número 11), á creer á Berruyer, hay dos Hijos naturales de Dios : el uno engendrado del Padre en la eternidad, y el otro en tiempo por toda la Trinidad; y que Jesucristo no fue propiamente el Verbo que encarnó, como dice san Juan, *El Verbum caro factum est*, sino el otro Hijo de Dios hecho en tiempo. Sin embargo, no lo entienden así los santos padres todos acordes en decir que el Verbo encarnó : san Gerónimo escribe (Tract. 49 in Joan.) : *Anima et caro Christi cum Verbo Dei una persona est, unus Christus*. Enseñando san Ambrosio (ep. — S. Leo in ep. 134) que Jesucristo tan pronto hablaba segun la naturaleza divina como segun la humana, dice : *Quasi*

Deus sequitur divina, quia Verbum est, quasi homo dicit humana. San Leon Papa escribe (serm. 66) : *Idem est qui mortem subiit, et sempiternus esse non desiit.* Y san Agustin (in Enchirid., c. 35) : *Jesus Christus Dei Filius est, et Deus et homo : Deus ante omnia sæcula, homo in nostro sæculo. Deus quia Dei Verbum, Deus enim erat Verbum : homo autem quia in unitatem personæ accessit Verbo anima, et caro..... Non duo Filii, Deus et homo, sed unus Dei filius.* Y en otro lugar (cap. 36) : *Ex quo homo esse cœpit, non aliud cœpit esse homo quam Dei Filius, et hoc unicus, et propter Deum Verbum, quod illo suscepto caro factum est, utique Deus....., ut sit Christus una persona, Verbum et homo.* El mismo lenguaje tienen los demas padres, á quienes me abstengo de citar por no ser demasiado largo.

35. Justísimamente pues condenó la santa sede con tanto rigor y muchas veces el libro del P. Berruyer, en virtud de que contiene no solo muchos errores contrarios á la doctrina de la iglesia, sino que es perniciosísimo por cuanto nos hace perder la justa idea que debemos tener de Jesucristo. Enséñanos la iglesia que el Verbo eterno, el único Hijo natural de Dios (pues Dios no tiene mas que un solo Hijo natural, quien por esta razon es llamado Hijo único nacido de la sustancia de Dios Padre, primera persona de la Trinidad) se hizo hombre y murió por nuestra salvacion. El P. Berruyer, al contrario, quiere persuadirnos que Jesucristo no es el Verbo Hijo nacido del Padre en la eternidad, sino un Hijo que no fue conocido mas que de Berruyer y del P. Harduino, ó mas bien que lo imaginaron ; el cual (supuesta la verdad de su ficcion) no tendria realmente

mas que el nombre de Hijo de Dios, y el honor de ser así llamado, puesto que Jesucristo para ser Hijo natural de Dios debia haber nacido de la sustancia del Padre, en vez que Cristo, en la opinion de Berruyer, ha sido hecho en tiempo por toda la Trinidad. Por lo cual se trastorna completamente la idea que hasta ahora habiamos tenido de nuestro Salvador, es decir, de un Dios que por el amor que nos tenia se humilló hasta tomar carne humana para poder padecer y morir; porque el P. Berruyer nos representa á Jesucristo no como un Dios hecho hombre, sino como un hombre hecho Hijo de Dios por la union que el Verbo contrajo con su humanidad. Jesucristo crucificado es la mayor prueba del amor de Dios hácia nosotros, y el mas poderoso motivo que nos empeña, ó como dice san Pablo, que nos precisa á amarle (*charitas Christi urget nos*), cuando vemos que el Verbo eterno igual al Padre de quien nació, quiso anonadarse y humillarse hasta tomar la carne del hombre y á morir por nosotros en una cruz; pero segun la idea de Berruyer, se desvanece esta prueba del amor de Dios con tan poderoso motivo de amarle. Hé aquí en resúmen la diferencia que hay entre la verdad que nos enseña la iglesia y el error que nos propone el P. Berruyer: díceños la iglesia que creamos en Jesucristo un Dios hecho hombre que padeció y murió por nosotros en la carne que habia tomado con el único fin de poder padecer por nuestro amor; pero el P. Berruyer no quiere creamos en Jesucristo otra cosa que un hombre, que por haber sido unido por Dios á una persona divina, fue hecho por la Trinidad Hijo natural de Dios, y murió por la salvacion de los hombres; pero segun él no es un Dios quien murió, es un hombre, el

cual no pudo ser Hijo de Dios como este autor se imagina; porque para ser Hijo natural de Dios hubiera debido nacer de la sustancia del Padre; en vez que, segun la suposicion de Berruyer, ha sido *una obra ad extra* producida por toda la Trinidad; y si Jesucristo es una obra *ad extra*, no puede ser Hijo natural de Dios, no es mas que una pura criatura, y de esta manera se admite por consiguiente que hay en Jesucristo dos *personas* distintas, una humana y otra divina. En fin, segun el P. Berruyer no pudieramos decir que un Dios *dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis* (Eph. 5, 2); pues segun él no ha sido el Verbo quien *tradidit semetipsum*, sino la humanidad de Cristo honrada por otra parte con la union del Verbo, *quæ sola passa est*, y se sujetó à la muerte. Séale pues al P. Berruyer particular su error, y digamos cada uno de nosotros con alegría como san Pablo : *In fide vivo Filii Dei, qui dilexit me, et tradidit semetipsum pro me* (Gal. 2, 20); y dé gracias y ame de todo corazon á este Dios que quiso siendo Dios hacerse hombre para padecer y morir por cada uno de nosotros.

56. Es lastimoso ver el abuso que hace Berruyer en toda su obra, y particularmente en sus disertaciones de la santa Escritura para adaptarla á su falso sistema de Jesucristo Hijo de Dios *uno subsistente en tres personas*. Ya trascribimos en el número 7 el texto de san Pablo (Phil, 2, 5 et seq.) : *Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu, qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens*, etc. Este pasaje prueba hasta la evidencia que el Verbo igual al Padre se anonadó tomando en su encarnacion la forma

de esclavo. Pero al creer al P. Berruyer (Disc. 1, p. 26), no es el Verbo, no es la naturaleza divina la que se humilló; sino la humana unida á la divina: *Humiliavit sese natura humana naturæ divinæ physice conjuncta.* Pretende que suponer se anonadó el Verbo hasta encarnar y morir en la cruz, es degradar á la divinidad; por eso dice que dicho pasaje debe entenderse segun la comunicacion de idiomas, y por consiguiente de lo que hizo Jesucristo despues de la union hipostática; de donde infiere que fue la humanidad la que se humilló. Pero digo yo: ¡ qué maravilla hay en que la humanidad se haya anonadado delante de Dios! El prodigio de bondad y de amor que Dios desplegó en la encarnacion, y que fue el asombro del cielo y de la naturaleza, ha sido ver al Verbo Hijo nacido de Dios é igual al Padre anonadarse, como expresa la palabra *exinanivit*, haciéndose hombre, y de Dios que era, hacerse servidor de Dios segun la carne. Así lo entienden todos los santos padres y doctores católicos, á excepcion de Harduinó y Berruyer; y tambien lo entendió de esta manera el concilio de Calcedonia (art. 5), en el cual se declaró que el Hijo de Dios que fue engendrado del Padre antes de todos los siglos encarnó en los últimos tiempos (*novissimis diebus*), y padeció por nuestra salvacion.

37. Pasemos á otros textos. Dice el apóstol (Hebr. 1, 2): *Diebus istis locutus est nobis in Filio... per quem fecit et sæcula.* Todos los santos padres entienden esto del Verbo por quien todo fue hecho, y el cual se hizo hombre; pero el P. Berruyer explica así estas palabras, *per quem fecit et sæcula*: En consideracion de que Dios hizo los siglos. Y al texto de san Juan: *Omnia per ip-*

sum facta sunt (Juan, 1, 3), da esta interpretacion : en vista del cual fueron hechas todas las cosas. Por manera que niega al Verbo el título de Criador; cuando por el contrario leemos en san Pablo que Dios *ad Filium autem* (*dixit*) : *Thronus tuus Deus in sæculum sæculi... et tu in principio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli* (Hebr. 1, 8 ad 10). Así que no dice Dios que crió la tierra y los cielos en consideracion ó en vista del Hijo, sino que este les crió; por eso hace san Juan Crisóstomo este comentario : *Numquam profecto id asserturus, nisi conditionem Filium, non ministrum arbitraretur, ac Patri et Filio pares esse intelligeret dignitates.*

38. Dice David (Psal. 2, 7) : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu, ego hodie genui te.* Pretende Berruyer que *hodie genui te* no designa la generacion eterna, como todo el mundo entiende, sino la temporal que él ha inventado, segun la cual Jesucristo fue hecho en tiempo Hijo de Dios uno subsistente en tres personas. Hé aquí cómo explica las palabras, *ego hodie genui te* : Yo seré tu Padre y tú serás mi Hijo; habla de la segunda filiacion obrada por Dios *uno en tres personas*, filiacion soñada por él mismo.

39. Se lee en san Lucas (1, 35) : *Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei.* Dice Berruyer que estas palabras no se refieren á Jesucristo como Verbo sino como hombre; en virtud de que el nombre de *santo* no conviene al Verbo, sino mucho mejor á la humanidad. Al contrario, por la palabra *sanctum* entienden todos los doctores al Verbo, al Hijo de Dios nacido del Padre en la eternidad. Observa con razon Bossuet que la palabra *sanctum*, cuando es adje-

tivo, conviene mejor á la criatura; pero cuando es sustantivo y neutro expresa la santidad misma por esencia, que propiamente solo á Dios pertenece.

40. Dice Berruyer sobre este pasaje de san Mateo (XXVIII, 19): *Euntes ergo, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus-Sancti,* que el nombre del Padre no significa la primera persona de la Trinidad, sino el Dios de los judíos, es decir, Dios uno subsistente en tres personas; y que el nombre del Hijo no designa el Verbo, sino Cristo en cuanto hombre hecho Hijo de Dios por la operacion divina que le unió al Verbo. Mas no dice que debe entenderse por el Espíritu-Santo. Hé aqui pues, segun el P. Berruyer, echado por tierra el sacramento del bautismo, ó por mejor decir abolido; porque segun él no seriamos bautizados en el nombre del Padre, sino en el de la Trinidad, y con semejante forma seria nulo el bautismo, como se enseña universalmente con santo Tomás (3 p., Q. 60, a. 8); ademas tampoco seriamos bautizados en el nombre del verdadero Hijo de Dios, á saber, del Verbo que encarnó, sino en el del hijo inventado por Berruyer, y hecho en tiempo por la Trinidad; hijo que nunca existió y que jamás existirá, puesto que no ha habido ni habrá nunca otro Hijo natural de Dios, que el Hijo único engendrado eternamente de la sustancia del Padre, principio y primera persona de la Trinidad. La segunda generacion obrada en tiempo, ó para hablar con mas exactitud la encarnacion del Verbo no ha hecho á Cristo Hijo de Dios, sino que la ha unido en una persona con el verdadero Hijo de Dios; y no le ha dado Padre, sino solamente una madre que le ha engendrado de su sustancia. Y rigorosamente hablando no puede

decirse que esta sea una generacion, puesto que la del Hijo de Dios no es otra que la eterna; la humanidad de Cristo no fue engendrada de Dios, fue criada, fue solo engendrada por María. Dice el P. Berruyer que la santísima Vírgen es madre de Dios por dos títulos: 1° por haber engendrado al Verbo: 2° por haber dado á Cristo la humanidad, puesto que (en su sistema) el resultado de esta humanidad con el Verbo ha sido que Jesucristo fuese hijo de Dios. Ambas aserciones son falsas; primero porque no se puede decir que María haya engendrado al Verbo, pues este no ha tenido madre, solo sí un padre que es Dios; María no ha engendrado mas que al hombre que fue unido al Verbo en una misma persona; y por la razon de haber sido madre del hombre, ha sido en efecto, y es justamente llamada verdadera Madre de Dios. La segunda asercion de Berruyer es igualmente falsa, á saber, *que la santísima Vírgen contribuyó con su sustancia á que Jesucristo se hiciese hijo de Dios uno subsistente en tres personas,* en virtud de que esta suposicion (como hemos visto) es completamente falsa; de suerte que atribuyendo á María estas dos maternidades, las destruye ambas. Hay muchos otros textos mutilados que estropea Berruyer; pero los omito por ahorrar á los lectores y ahorrarme yo mismo el disgusto que experimento al verme obligado á responder á tantas inepcias y falsedades inauditas hasta el dia.

§ IV.

Dice Berruyer que Jesucristo no obró sus milagros por su propia virtud sino que los alcanzó de su Padre por sus oraciones.

41. Dice que Jesucristo hizo milagros en el solo sentido de haberlos obrado en virtud de un poder obtenido por sus oraciones: *Miracula Christus efficit, non precatio... prece tamen et postulatione... eo unice sensu dicitur Christus miraculorum effector* (pág 13 y 14). Y en la 27 escribe que Jesucristo en cuanto Hijo de Dios (entendido de Dios *uno subsistente en tres personas*), tenia derecho por su divinidad á que *sus oraciones* (nótese la expresion) *fuesen oidas.* Así que, segun él, los milagros del Salvador no eran efecto de su propia virtud; solamente los alcanzaba de Dios por via de súplica, como los obtienen los hombres santos. Pero esto le conducia á suponer como Nestorio, que Cristo era una persona puramente humana, distinta de la del Verbo, que siendo Dios igual al Padre, no tenia necesidad de obtener de él el poder de hacer milagros; siendo él mismo bastante poderoso para obrarlos por su sola virtud. Derívase este error de Berruyer de sus primeros y capitales errores ya examinados, á saber del primero en que supone que Cristo no es el Verbo, sino el hijo por él imaginado, hijo puramente de nombre, hecho en tiempo por Dios *subsistente en tres personas;* tambien nace del tercer error, en el que supone que en Cristo no obraba el Verbo como se ha demostrado, sino que era la humanidad sola: *Sola humanitas obedivit, sola* passa est.

42. Pero así como incurriria en error en sus primeras proposiciones, sucede lo mismo en esta, á saber, que Cristo no hizo milagros sino por via de oraciones y de impetracion. El maestro de los teólogos, santo Tomás, enseña que Jesucristo *ex propria potestate miracula faciebat, non autem orando sicut alii* (3 p., Q. 43, a. 4); y san Cirilo dice que nuestro Señor probaba que era verdadero Hijo de Dios, precisamente por los milagros que hacia; puesto que usaba no de una virtud extraña, sino de la suya propia: *Non accipiebat alienam virtutem.* Por segunda vez, dice santo Tomás (Q. 21, a. 1 ad 1), pareció obtener Jesus de su Padre el poder de obrar milagros; y *fue cuando en la resurreccion de* Lázaro implorando el poder de su Padre, dijo: *Ego autem sciebam, quia semper me audis; sed propter populum qui circumstat dixi, ut credant quia tu me misisti* (Joan. 2, 42). Pero añade el doctor angélico, que obra de esta manera para nuestra instruccion, á fin de que siguiendo su ejemplo recurramos á Dios en nuestras necesidades. Adviértenos san Ambrosio que, con motivo de la resurreccion de Lázaro, no creamos que el Redentor oró á su Padre para hacer el milagro, como si él mismo no hubiera podido obrarlo, sino que en esto quiso darnos un ejemplo: *Noli insidiatrices aperire aures, ut putes, Filium Dei quasi infirmum rogare, ut impetret quod implere non possit... ad præcepta virtutis suæ nos informat exemplo* (In Luc.). Lo mismo se lee en san Hilario; pero da otra razon de la súplica de Jesus, y dice que no tenia necesidad de orar, y que si lo hizo, fue para enseñarnos que era el verdadero Hijo de Dios: *Non prece eguit, pro nobis oravit, ne Filius ignoraretur* (l. 10 de Trin.).

43. Por lo demas, dice san Ambrosio (l. 3 de Fide, c. 4), que Jesucristo en vez de orar, mandaba cuando queria, y que le obedecian todas las criaturas, los vientos, la mar, las enfermedades. Mandó á la mar que calmase: *Tace, obmutesce* (Marc. 4, 19), y la mar obedeció; mandaba á las enfermedades que afligian á los enfermos, y estos recobraban la salud: *Virtus de illo exibat, et sanabat omnes* (Luc. 6, 19). Nos enseña el mismo Jesus que tenia el poder de hacer, y en efecto hacia todo lo que su Padre: *Quæcumque enim ille fecerit, hæc et Filius similiter facit... sicut enim Pater suscitat mortuos et vivificat; sic et Filius omnes quos vult vivificat* (Joan. 5, 19 et 21). Segun santo Tomás (3 p., Q. 43, a. 4), solamente los milagros que Jesucristo hacia bastaban para manifestar el poder divino que poseia: *Ex hoc ostendebatur quod haberet virtutem coæqualem Deo Patri.* Esto es lo que nuestro Salvador manifestó á los judíos cuando querian apedrearle (Joan. 10, 32): *Multa bona opera ostendi vobis ex Patre meo, propter quod eorum opus me lapidatis?* Respondieron los judíos: *De bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia, et quia tu homo cum sis, facis te ipsum Deum.* Entonces replicó Jesus: *Vos dicitis: Quia blasphemas, quia dixi, Filius Dei sum? Si non facio opera Patris mei, nolite credere mihi. Si autem facio, et si mihi non vultis credere, operibus credite,* etc. (Joan. 10, 33 et seq.). Pasemos á otros errores.

§ V.

Que el Espíritu Santo no fue enviado á los apóstoles por Jesucristo, sino por el Padre solo, á ruegos de aquel.

44. Dice el P. Berruyer que no fue enviado el Espíritu-Santo por Jesucristo á los apóstoles sino por Dios Padre á peticion de Jesucristo : *Ad orationem Jesu Christi, quæ voluntatis ejus efficacis signum erit mittet Pater Spiritum-Sanctum* (pag. 15). *Quæ quasi raptim delibavimus de Jesu Christo missuro Spiritum-Sanctum, quatenus homo Deus est Patrem rogaturus* (pag. 16).

45. Tambien nace este error de los precedentes, á saber, que en Jesucristo no era el Verbo, quien obraba sino la humanidad sola, ó el hombre solo hecho Hijo de Dios uno subsistente en tres personas, á causa de la union de la persona del Verbo con la humanidad ; y deducia de tan falso sistema esta otra falsa proposicion, que el Espíritu-Santo no fue enviado por Jesucristo, sino por el Padre, á peticion del Hijo. Si en esta falsa proposicion pretende Berruyer dar á entender, que el Espíritu-Santo no procede del Verbo, sino solamente del Padre, habria caido en la heregía de los griegos, ya refutada en la *disertacion* IV; pero nada prueba que abrazase este error. Mas bien parece haber adoptado el de Nestorio, que admitiendo en Jesucristo dos personas, una divina y otra humana, decia en consecuencia, que la persona divina que habitaba en Jesucristo, juntamente con el Padre, envió al Espíritu-Santo ; y que la persona humana alcanzó del Padre con sus oraciones que fuese enviado. Berruyer no lo dice terminante-

mente; pero afirmando que el Espíritu-Santo no fue enviado por Jesucristo sino por medio de sus oraciones, hace ver que creia, ó que en Jesucristo no hay persona divina, ó que hay dos, una divina que envia al Espíritu-Santo, y la otra humana que consigue sea enviado por medio de sus oraciones; y lo que prueba que tal es la opinion de Berruyer, es que dice que en Jesucristo el obrar y padecer no pertenece mas que á la humanidad, es decir, solamente al hombre hecho Hijo de Dios por las tres personas juntas; el cual no era ciertamente el Verbo nacido del Padre solo en la eternidad. Dice sin embargo que el Verbo fue unido á la humanidad de Cristo en unidad de persona; pero obsérvese que en su opinion no obraba el Verbo, y que Berruyer jamas dice, que fue el Verbo quien obró en Cristo, al contrario, afirma que era la humanidad sola. Pero entonces ¿de qué servia la union del Verbo con la humanidad en unidad de persona? No tuvo otro efecto, segun la doctrina de Berruyer, sino que por medio de su union hispostática fue Cristo *hecho Hijo de Dios por las tres personas juntas*; por eso dice, como hemos observado en el número 15, que las operaciones de Cristo *non sunt operationes a Verbo elicitæ, sunt operationes totius humanitatis;* y poco despues escribe que en cuanto á las acciones de Cristo, la union hipostática para nada entraba en ellas. *In ratione principii argentis... unio hypostatica nihil omnino contulit.*

46. ¿Cómo puede aventurar el P. Berruyer que no fue enviado el Espíritu-Santo por Jesucristo, cuando el mismo Jesus afirmó muchas veces que lo enviaria á los apóstoles? *Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre spiritum veritatis* (Joan. 15, 26).

Si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos (Joan. 16, 7). ¡Cosa sorprendente! Jesucristo dijo que enviaba al Espíritu-Santo; y el P. Berruyer dice que el Espíritu-Santo no fue enviado por Jesucristo, sino por sus oraciones. Quizá se objete que tambien dijo Jesus: *Et ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis* (Joan. 14, 16). Respondemos con san Agustin que Jesucristo hablaba entonces como hombre; pero cuando habla como Dios, repite mil veces, *quem ego mittam vobis; mittam eum ad vos*. Y en otro lugar (Joan. 14, 26) dice lo mismo: *Paracletus autem Spiritus-Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia*. San Cirilo explica así estas palabras: *In nomine meo*, es decir, *Per me, quia a me quoque procedit*. Es indudable que el Espíritu-Santo no podia ser enviado mas que por las personas divinas que eran su principio, á saber, el Padre y el Verbo. Si pues el Espíritu-Santo fue enviado por Jesucristo, es indudable que lo fue por el Verbo que obraba en Jesucristo; y siendo el Verbo igual al Padre, y principio del Espíritu-Santo en union con el Padre (á pesar de la doctrina del P. Berruyer), no tenia necesidad de pedir al Padre que fuese enviado el Espíritu-Santo; como el Padre le envió, lo hizo él igualmente.

§ V.

Otros errores del P. Berruyer sobre diferentes objetos.

47. Los escritores que refutaron la obra del P. Berruyer censuran en ella otros muchos errores, los cuales si no son evidentemente contrarios á la fe, al menos

son opiniones ó proposiciones extravagantes, que no convienen con el sentir de los padres, y la doctrina comun de los teólogos. Voy á indicar sin órden fijo aquellos que me parecen mas groseros y reprensibles, uniendo algunas cortas reflexiones, y dejando á mis lectores el cuidado de agregar los demas que convengan.

48. Dice en las páginas 56 y 58 : *Revelatione deficiente, cum nempe Deus ob latentes causas eam nobis denegare non vult, non est cur non teneamur saltem objecta credere, quibus religio naturalis fundatur.* Dice pues en órden á la revelacion de los misterios de la fe, que faltando dicha revelacion, estaríamos obligados á creer al menos los objetos sobre que descansa la religion natural. Y en la página 245 indica la razon de su parecer en estos términos : *Religio pure naturalis, si Deus ea sola contentus esse voluisset, propriam fidem ac revelationem suo habuisset modo, quibus Deus ipse in fidelium cordibus, et animo, inalienabilia jura sua exercuisset.* Nótese á la vez la extravagancia del cerebro, y la manera confusa con que se produce. Por lo demas, parece conceder que puede haber verdaderos fieles en la religion puramente natural, la cual, segun él, tiene en cierta manera su fe y su revelacion. Luego habria en la religion puramente natural una fe y una revelacion, con la que pudiera decirse que Dios estaria contento. Quizá se diga que el autor habla de una hipótesi ; pero es un escándalo presentarla, porque puede dar ocasion á creer que sin los méritos de Jesucristo, pudiera Dios contentarse con una religion enteramente natural, y salvar así á quienes la profesasen. Pero san Pablo responde á los que pensaren de esta manera : *Ergo gratis Christus mortuus est* (Galat. 2, 2)? Si la religion natural

es suficiente para salvar al que no cree ni espera ser salvo por Jesucristo, que es el único camino de salvacion, luego Jesucristo murio en vano por los hombres? Mas en vez de esto enseña san Pedro que no hay salvacion sino en Jesucristo: *Non est in aliquo alio salus; nec enim aliud nomen est sub cœlo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri* (Act. 4, 12). Tanto bajo la ley antigua, como bajo la nueva, el solo camino para llegar á la salvacion, ha sido el conocer la gracia del Redentor; y así leemos en san Agustin, que es necesario creer, no ha sido dado á nadie vivir segun Dios, sino á quienes fue revelado Jesucristo que ya vino ó habia de venir: *Divinitus autem provisum fuisse non dubito, ut ex hoc uno sciremus etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt, eique placuerunt, pertinentes ad spiritualem Jerusalem; quod nemini concessum fuisse credendum est nisi cui divinitus revelatus est unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, qui venturus in carne sic antiquis sanctis prænuntiabatur, quemadmodum nobis venisse nuntiatus est* (l. 18 de Civ. Dei. c. 47).

49. Y esta fe es la que ha sido necesaria en todo tiempo para vivir en union con Dios *Justus ex fide vivit*, dice el apóstol: *Quoniam autem in lege nemo justificatur apud Deum, manifestum est, quia justus ex fide vivit* (Galat. 3, 11). Ninguno, dice san Pablo, se justifica cerca de Dios por la ley sola que nos impone la observancia de los preceptos, sin darnos la fuerza de cumplirlos; y no podemos hacerlo, desde el pecado de Adan, por el solo libre albedrío: es pues necesario el auxilio de la gracia que debemos pedir á Dios y esperar por la mediacion del Redentor. *Ea quippe fides* (escribe

san Agustin) *justos sanavit antiquos, quæ sanat et nos, id est Jesu Christi fides mortis ejus* (de Nat. et Grat., p. 149). Y en otra parte da la razon de esto (de Nupt. et Concup., l. 2, p. 115) : *Quia sicut credimus nos, Christum venisse, sic illi venturum; sicut nos mortuum, ita illi moriturum.* Se engañaban los hebreos creyéndose capaces sin orar y sin la fe en el mediador que habia de venir, de observar la ley que les estaba impuesta. Cuando Dios les preguntó por medio de Moisés si querian someterse á la ley que estaba dispuesto á revelarles, respondieron : *Cuncta quæ locutus est Dominus, faciemus* (Exod. 19. 8). Pero despues de esta promesa, dijo el Señor : *Bene omnia sunt locuti quis det talem eos habere mentem, ut timeant me et custodiant universa mandata mea in omni tempore* (Deut. 5, 29). Han hablado bien diciendo que quieren observar todos mis mandamientos : pero ¿quién les dará la fuerza para cumplirlo? Queriendo dar á entender con esto que si pensaban observarlos sin obtener por medio de sus oraciones el auxilio divino, jamas lo conseguirian. ¿Y qué sucedió? Poco despues abandonaron al Señor, y adoraron el vellocino de oro.

50. Semejante y aun mayor era la ceguedad de los paganos que tenian la presuntuosa confianza de hacerse justos por la sola fuerza de su propia voluntad. ¿Qué tiene Júpiter, decia Séneca, mas que el hombre de bien á excepcion de una vida mas dilatada? *Jupiter quo antecedit virum bonum? Diutius bonus est. Sapiens nihilo se minoris æstimat, quod virtutes ejus spatio breviore cludantur* (ep. 73). Añadia que Júpiter despreciaba los bienes temporales porque no podia hacer uso de ellos; pero que el sabio los desprecia voluntariamente : *Jupi-*

ter uti illis non potest, sapiens non vult (ibid.). Séneca, exceptuada la mortalidad, igualaba el sabio á Dios: *Sapiens, excepta mortalitate, similis Deo* (de Const. sap., c. 8). Este hombre soberbio llegó hasta preferir la sabiduría del hombre á la de Dios, diciendo que Dios la tiene por su naturaleza, en vez que el sabio la debe á su trabajo: *Est aliquid, quo sapiens antecedat Deum; ille naturæ beneficio, non suo, sapiens est* (ep. 63). Decia Ciceron que no podriamos gloriarnos de la virtud, si Dios nos la diese: *De virtute recte gloriamur, quod non contingeret, si id donum a Deo, non a nobis haberemus* (de Nat. deor., p. 253). Y en otra parte escribió: *Jovem optimum maximum appellant non quod nos justos, sapientes efficiat, sed quod incolumes, opulentos*, etc. Hé aquí hasta dónde llegaba el orgullo de estos sabios del mundo; osaban afirmar que la virtud y la sabiduría eran su propio bien, y no dones de Dios.

51. A efecto pues de esta presuncion se condensaban mas y mas sus tinieblas. Los mas sabios entre ellos, es decir los filósofos, eran los mas orgullosos y tambien los mas ciegos; y aunque brillase en sus entendimientos la luz natural, y les hiciese conocer la verdad de un Dios criador y Señor de todo, sin embargo, como dice el apostol, no sabian aprovecharse de esta luz para dar gracias á Dios y honrarle debidamente: *Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt* (Rom. 1, 21); y á medida que presumian mas de su sabiduría, se aumentaba su necedad: *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt* (ib., v. 22). En fin llegaron á tal extremo de ceguedad que honraban como Dioses á los hombres y á los animales; *Et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitu-*

dinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium (ib., 23). Por eso merecieron que Dios los abandonase á sus perversos deseos : y hechos esclavos de la concupiscencia, se entregaron á las pasiones mas brutales y abominables : *Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum in immunditiam*, etc. (ibid., 24). El mas célebre de los antiguos sabios fue Sócrates, quien se refiere haber sido perseguido porque reconocia un solo Dios soberano, Señor del mundo ; y sin embargo trató de calumniadores á los que le acusaron de no adorar á los dioses del pais ; y al morir no se avergonzó de mandar á su discípulo Xenofonte inmolase á Esculapio en nombre suyo un gallo que guardaba en su casa. Platon, segun refiere san Agustin, queria que se ofreciesen sacrificios á muchos dioses (de Civ. Dei, l. 8, c. 12). El gran Ciceron, uno de los paganos que poseia mas luces, reconocia un Dios supremo ; mas sin embargo queria se adorase á los dioses ya recibidos en Roma. Hé aquí la sabiduría de los paganos, á quienes ensalza Berruyer como capaces de producir, sin el conocimiento de Jesucristo, almas rectas é inocentes, é hijos adoptivos de Dios.

52. Prosigamos ahora el exámen de las otras inepcias de Berruyer, de que ya hemos hablado arriba : *Relate ad cognitiones explicitas, aut media necessaria quæ deficere possent ut veherentur ad adoptionem filiorum, dignique fierent cœlorum remuneratione, præsumere debemus, quod viarum ordinariarum defectu in animabus rectis ac innocentibus bonus Dominus cui deservimus, attenta Filii sui mediatione opus suum perficeret quibusdam omnipotentiæ rationibus, quas liberum ipsi est nobis haud detegere* (t. 1, p. 58). Dice pues que

á falta del conocimiento de los medios necesarios para la salvacion; debemos presumir que salvará Dios á las almas rectas é inocentes, por ciertas razones de su omnipotencia que no está obligado á revelarnos. ¡Qué multitud de absurdos en pocas palabras! Califica pues de *rectas é innocentes* à unas almas que no conocen los medios necesarios para la salvacion, ni por consiguiente la mediacion del Redentor, cuyo conocimiento, como ya hemos visto, siempre ha sido necesario á los hijos de Adan. ¿Acaso fueron criadas estas almas *rectas é inocentes* antes del nacimiento de Adan? Pero si lo fueron despues de la caida de este son necesariamente hijas de ira; ¿y cómo pueden hallarse elevadas á la adopcion de hijos de Dios, y llegar por este medio, sin creer en Jesucristo (fuera del cual no hay salvacion), y sin el bautismo hasta gozar de Dios en el cielo? Creiamos nosotros y creemos aun que para alcanzar la salvacion no hay otro camino que la mediacion de Jesucristo: *Ego sum via, veritas, et vita* (Joan. 14, 6): y en otra parte: *Ego sum ostium; per me si quis introierit, salvabitur* (Joan. 10, 9). Y san Pablo (Eph. 2, 18) dice: *Per ipsum habemus accessum..... ad Patrem.* Pero nos revela el P. Berruyer que hay otro camino oculto, por el cual salva Dios á las almas *rectas* que viven en la religion natural: camino de que no encontramos huella alguna ni en las Escrituras ni en los santos padres ni en los autores eclesiásticos. Cuanta gracia y esperanza prometió Dios á los hombres para su salvacion, le hizo dependientemente de la mediacion de Jesucristo. Lease á Selvaggio en sus notas sobre Mosheim (t. 1, not. 68), en donde demuestra que todas las profecías del antiguo testamento, y aun los hechos

históricos, predijeron ó figuraron esta verdad segun lo que dice el apóstol : *Hæc omnia in figura facta sunt* (1 Cor. 10, 6). Nuestro mismo Salvador hizo ver á sus dos discípulos qui iban á Emmaús, que hablaban de él todos los libros de la ley antigua : *Et incipiens a Moyse, et omnibus prophetis, interpretabatur illis in omnibus scripturis quæ de ipso erant* (Luc. 24, 27). Y el P. Berruyer dice que hubo almas en la ley natural que obtuvieron la adopcion de hijos de Dios sin haber tenido conocimiento alguno de la mediacion de Jesucristo.

53. Pero ¿cómo sucedió esto, cuando Jesucristo es quien ha dado á sus fieles *potestatem filios Dei fieri?* Hé aquí lo que dice el P. Berruyer : *Quod adoptio prima, eoque gratuito, cujus virtute ab Adamo usque ad Christum, intuitu Christi venturi fideles omnes sive ex Israel, sive ex gentibus facti sunt filii Dei, non dederit Deo nisi filios minores semper et parvulos usque ad tempus præfinitum a Patre. Vetus hæc itaque adoptio præparabat aliam et novam quasi parturiebat adoptionem superioris ordinis* (pag. 219 et seq.). Admite pues dos adopciones, primera y segunda ; esta es la que tuvo lugar en la ley nueva ; la primera, segun él, era aquella por la cual se salvaron todos aquellos judíos ó paganos que tuvieron fe, en vista de Jesucristo que habia de venir, y que no ha dado á Dios mas que hijos menores y pequeños. Añade que esta antigua adopcion preparaba, y producia una nueva de un órden superior ; pero dice que en la antigua los fieles *vix filiorum nomen obtinerent* (p. 227). Para señalar y examinar todas las extravagancias de un autor tan fecundo en opiniones bizarras, y hasta entonces inauditas en teología, serian necesarios muchos volúmenes. Como enseña santo Tomás (3. p.,

Q. 23, a. 1) la adopcion de hijos de Dios les da el derecho de tener parte en la herencia, es decir, en la gloria de los bienaventurados. Ahora bien, supuesto lo que pretende Berruyer sobre que la adopcion antigua era de un orden inferior, pregúntasele si tal adopcion hubiera dado derecho á la totalidad ó á la mitad de la bienaventuranza, y cuál era esta adopcion. Para refutar semejantes paradojas basta indicarlas. Lo cierto es que jamas hubo sino una religion verdadera que no ha tenido mas objeto que Dios ni ha enseñado otro camino que Jesucristo para ir á Dios. Es pues la sangre de Jesucristo la que quita los pecados del mundo, y la que ha salvado á cuantos se salvaron; y sola su gracia ha hecho hijos de Dios. Dice Berruyer (p. 299) que la ley natural inspiraba la fe, la esperanza y la caridad. ¡Qué absurdo! Estas tres virtudes son dones infusos de Dios, ¿cómo podian ser inspirados por la ley natural? No habia dicho tanto el mismo Pelagio.

54. Dice en la página 202 : *Per annos quatuor mille quotquot fuerunt primogeniti, et sibi successerunt in hæreditate nominis illius*, Filius Hominis, *debitum nascendo contraxerunt*. Y en la 210 : *Per Adami hominum parentis, et primogeniti, lapsum oneratum est nomen illud, sancto quidem, sed pœnali debito satisfaciendi Deo in rigore justitiæ, et peccata hominum expiandi*. Dice pues que todos los primogénitos por espacio de cuatro mil años tuvieron la obligacion de satisfacer por los pecados de los hombres. Si fuese verdadera esta opinion tal como se enuncia, seria aflictiva para mí, que por mi desgracia pertenezco al número de los primogénitos; y así estaria obligado á satisfacer, no solamente por mis pecados que son mu-

chos, sino tambien por los de los demas. Pero quisiera me dijese sobre qué se funda esta obligacion. Parece quiere decir que es natural : *Erat præceptum illud quantum ad substantiam naturale* (p. 205). Pero no hallará hombre de sano juicio que convenga en que haya tal obligacion natural, puesto que no está señalada en parte alguna de la Escritura, ni en los cánones de la iglesia. No es pues natural, como tampoco es impuesta por Dios por un precepto positivo, en virtud de que todos sus hijos nacen culpables por el pecado de Adan ; y así no solamente los primogénitos sino todos los hombres (excepto Jesus y su santa Madre), han contraido el pecado original, y estan obligados á purificarse de esta mancha

55. Deja en seguida el P. Berruyer á los primogénitos, y aplica á nuestro Señor Jesucristo la doctrina que acaba de inventar ; diciendo que todos los antepasados de Jesucristo hasta san José fueron primogénitos ; y despues añade, que en nuestro Salvador se reunieron en virtud de la sucesion transmitida por san José, todos los derechos y obligaciones de los primogénitos que le habian precedido ; pero que no habiendo podido satisfacer ninguno de ellos por el pecado á la justicia de Dios, fue necesario que el Salvador, solo capaz de hacerlo, se encargase de pagar por todos, pues que tenia la principal primogenitura : y que por esta razon es llamado hijo del hombre (en vez que, segun san Agustin, era aquel un título de humildad, no de grandeza ú obligacion) ; y que por consiguiente, en calidad de hijo del hombre, y primogénito de los hombres, y en calidad tambien de hijo de Dios, contrajo en rigor de justicia la obligacion de sacrificarse á Dios por su gloria y la

salvacion de los hombres : *Debitum contraxerat in rigore justitiæ fundatum, qui natus erat filius hominis, homo primogenitus simul Dei unigenitus, ut se pontifex idem, et hostia, ad gloriam Dei restituendam, salutemque hominum redimendum, Deo Patri suo exhiberet* (p. 205). Por eso añade en la 209, que Cristo estaba obligado por un precepto natural á satisfacer *ex condigno* con su pasion á la justicia divina, por el pecado del hombre : *Offerre se tamen ad satisfaciendum Deo ex condigno, et ad expiandum hominis peccatum, quo satis erat passione sua, Jesus Christus filius hominis et filius Dei, præcepto naturali obligabatur*. Dice pues que Jesucristo como hijo del hombre y primogénito de los hombres, habia contraido una obligacion fundada en rigor de justicia, de satisfacer á Dios con su pasion por el pecado del hombre. Pero respondemos que nuestro Salvador, ni como hijo del hombre, ni como primogénito de los hombres, podia contraer la obligacion estricta de satisfacer por el hombre; no en concepto de hijo del hombre, puesto que seria una blasfemia decir que Jesucristo contrajo la mancha original : *Accepit enim hominem*, dice santo Tomás (3 p., Q. 14, a. 3), *absque peccato*. Ni tampoco en concepto de primogénito de los hombres. Es verdad que le llama san Pablo primogénito entre muchos hermanos; pero es necesario entender el sentido en que el apóstol da este nombre á Jesucristo : Hé aqui el texto : *Nam quos præscivit, et prædestinavit, conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus* (Rom. 8, 29). Estas palabras de san Pablo significan que á los que Dios ha previsto deber ser salvos, los ha predestinado á hacerse semejantes á Jesucristo en santidad, y por imi-

tacion de su paciencia en la vida despreciada, pobre y afligida que llevó en la tierra.

56. Pero replica Berruyer que Jesucristo no podia, segun estricta justicia, ser mediador de todos los hombres, si no era al mismo tiempo hombre Dios, é hijo de Dios (p. 189), y si no satisfacia de esta manera plenamente por el pecado del hombre. Pero enseña santo Tomás (5 p., art. 1 ad 2) que puede Dios recibir dos géneros de satisfacciones por el pecado del hombre una perfecta y la otra imperfecta: la primera cuando le es dada por una persona divina, como la que dióJesucristo; y la otra cuando acepta la satisfaccion que el hombre le da, la cual, si Dios la aceptase, seria seguramente suficiente para aplacarle. Llama insensatos san Agustin á los que dicen que Dios no habria podido salvar á los hombres sin hacerse hombre, y sin padecer todo lo que padeció. Podia muy bien, pero si lo hubiese hecho hubiera, dice este padre, incurrido igualmente en la necia desaprobacion de aquellos: *Sunt stulti qui dicunt: non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem, et a peccatoribus omnia illa pateretur. Quibus dicimus, poterat omnino; sed si aliter faceret, similiter vestræ stultitiæ displiceret.*

57. Considerado esto, lo que parece intolerable, es la ascrcion de Berruyer, que Jesucristo como hijo del *hombre* y *primogénito de los hombres, habia contraido* en rigor de justicia la obligacion de sacrificarse á Dios por su muerte, á fin de satisfacer por el pecado del hombre, y alcanzarle la salvacion. Es verdad que el mismo Berruyer dice en la página 189, que la encarnacion del Hijo de Dios no ha sido necesaria sino conveniente. Pero se contradice en esto, segun lo que

aventura en las páginas referidas en el número 55. Por lo demas en cualquier sentido que lo entienda, es cierto que todo lo que Jesucristo padeció por nosotros, no fue por necesidad, ni por obligacion, sino por su pura y libre voluntad; habiéndose ofrecido él mismo á padecer y morir por la salvacion de los hombres: *Oblatus est, quia ipse voluit* (Is. 53, 7). Y el mismo Cristo dice: *Ego pono animam meam..... nemo tollit eam a me; sed ego pono eam a me ipso* (Joan. 10, 17 et 18). Y como tambien dijo el apóstol san Juan, Jesucristo nos ha hecho conocer, sacrificando por nosotros su propia vida, el grande amor que nos tenia: *In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam ille animam suam, pro nobis posuit* (1 Joan. 3, 16). Sacrificio de amor que sobre el monte Tabor, fue llamado exceso por Moisés y Elías (Luc. 9, 31

58. Paso en silencio otros errores que se hallan en la obra de Berruyer, entre los cuales creo son los mas manifiestos y perniciosos, sin contradiccion alguna, los que refuté al principio, y especialmente en los párrafos I y III, en donde parece haberse esforzado este autor fanático por trastornar la creencia y la justa idea que las Escrituras y los concilios nos dan del gran misterio de la encarnacion del Verbo eterno, sobre el cual descansan toda nuestra religion y salvacion. Concluyo protestando siempre, que todo lo que he escrito en esta obra, lo sujeto enteramente al juicio de la iglesia, de la cual me glorio ser hijo obediente, cualidad con la que espero vivir y morir.

—

Todo á gloria de nuestro amor, y de María nuestra esperanza.

DISERTACION DÉCIMASEXTA[1].

REFUTACION DE LA PRETENDIDA CONSTITUCION CIVIL DEL CLERO.

1. En 1789, convocó Luis XVI los estados generales como el último remedio al peligro que amenazaba á la Francia. No eran favorables las circunstancias : reinaba entonces una viva fermentacion en los entendimientos imbuidos de las nuevas doctrinas filosóficas. Uno de los primeros efectos de la efervescencia que se agitaba, fue la fusion de los tres órdenes en una sola asamblea, la cual tomó el título de *Asamblea nacional*. Muy pronto se asentó por base de la legislacion, que *todo poder y toda autoridad legítima emanaba del pueblo y le pertenecia como á su verdadero origen*. En fin, el 12 de julio de 1790 fue decretada la *constitucion civil del clero*, así llamada, sin duda, para hacer creer que no versaba mas que sobre objetos puramente civiles, cuando determinaba acerca de las materias exclusivamente dependientes de la autoridad espiritual. Hé aquí sus principales disposiciones : « Tendrán la diócesis (sin el « concurso de la autoridad eclesiástica) una nueva de- « marcacion, y se fijará por departamentos.— Los obis- « pos serán nombrados por las asambleas populares, y

(1) Esta disertacion y la siguiente son del abate Simonin.

« confirmados por los metropolitanos, sin acudir á la
« santa sede para la institucion canónica. — Las dió-
« cesis serán administradas por un consejo de sacerdo-
« tes, del cual los obispos no serán mas que presidentes.
« — En la vacante de las sillas episcopales, la adminis-
« tracion de las diócesis pertenecerá de pleno derecho
« á un sacerdote designado por los decretos. — Los cu-
« ras serán igualmente nombrados por los electores le-
« gos, y este título de nombramiento les bastará para
« ejercer válidamente sus funciones. — Todos los miem-
« bros del clero, obispos, curas y otros que tengan tí-
« tulo de beneficios ó de funciones, serán obligados á
« prestar el *juramento de observar la constitucion decre-*
« *tada*, bajo pena de destitucion de sus beneficios, em-
« pleos y funciones, efectuado en el mero hecho de re-
« husar el juramento. — Se procederá á la eleccion de
« nuevos titulares en reemplazo de los obispos, curas
« y otros que rehusaren el juramento. — En defecto de
« los metropolitanos ú obispos antiguos que hubiesen
« rehusado el juramento, los directorios de departa-
« mentos ó distritos designarán ellos mismos á los elec-
« tos, el obispo cualquiera á que deberán recurrir para
« recibir de él su confirmacion. »

§ I.

La constitucion pretendida civil del clero es cismática.

2. Primera prueba. — Rompia la unidad de ministerio. En la iglesia no puede haber mas que un ministerio, un cuerpo de pastores : así es que hay cisma en la

iglesia si, viviendo el soberano pontífice, se arroga algun otro esta dignidad; lo hay en las diócesis, si en lugar de los obispos canónicamente instituidos, se constituyen otros obispos de estas mismas diócesis, sin ser enviados por la autoridad eclesiástica. Ahora bien, la constitucion civil del clero establecia en las diócesis nuevos obispos en vez de los antiguos, sin que estos hubiesen hecho su demision, y sin haber sido depuestos por la autoridad eclesiástica.

3. Segunda prueba. — Destruia tambien la apostolicidad del ministerio instituyendo uno sin mision y sin jurisdiccion. Es de fe que los obispos y los sacerdotes reciben el carácter en la órden, sin recibir por esto ni mision ni jurisdiccion. Así lo definió el concilio de Trento (sess. 13, c. 7) : *Si quis dixerit eos qui ab ecclesiastica potestate rite ordinati, nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros : anathema sit.* Pero si la ordenacion no da la mision ni la jurisdiccion, es pues necesario que sean conferidas segun las reglas establecidas en la iglesia. Hagamos la aplicacion de estos principios. Los obispos y sacerdotes establecidos en ejecucion de la constitucion civil estaban sin jurisdiccion, si no la poseian en virtud de su ordenacion, y si tampoco la tenian de la iglesia. Ahora bien, 1° segun lo que se ha dicho no la recibieron en su ordenacion, 2° tampoco la tenian de la iglesia. Convienen en esto los mismos partidarios de la constitucion; y en efecto, ¿porqué razon querian que la jurisdiccion estuviese afecta de la ordenacion, sino porque era demasiado público y manifiesto que las leyes de la iglesia sobre la institucion de sus ministros habian sido violadas en sus personas, y que no tenian otra mi-

sion ni jurisdiccion que las que les habia conferido la autoridad puramente civil?

4. Tercera prueba. — La constitucion llamada *civil* del clero atribuia á los simples sacerdotes los derechos mismos de los obispos. El artículo 14 del título 1 decia : « Los vicarios de las iglesias catedrales, los vicarios superiores y vicarios directores de los seminarios formarán juntos el consejo habitual y permanente del obispo, quien no podrá hacer acto alguno de jurisdiccion en lo concerniente al gobierno de la diócesis y del seminario sino despues de haber deliberado con ellos. » No podia pues el obispo ejercer jurisdiccion que no fuese autorizada por un consejo de sacerdotes cuyos sufragios se hacian necesarios.

5. Cuarta prueba. — Destruia en fin la autoridad del soberano pontífice. Hé aquí cómo estaba concebido el artículo 4 del título 1 : « Está prohibido á toda iglesia ó parroquia de Francia y á todo ciudadano francés el reconocer en ningun caso, y bajo cualquier pretexto, la autoridad de un obispo ordinario ó metropolitano, cuya silla estuviese establecida bajo la dominacion de una potencia extranjera, ni la de sus delegados residentes en Francia ó en otra parte, todo sin perjuicio de la unidad de la fe y de la comunion que será mantenida con el gefe de la iglesia universal, como se dirá despues. » El artículo relativo especialmente al romano pontífice, dice así : « El nuevo obispo no podrá dirigirse al papa para obtener de él confirmacion alguna ; pero la escribirá como el gefe visible de la iglesia universal, en testimonio de la unidad de fe y de la comunion que debe tener con él. » El primer artículo parecia establecer una excepcion res-

pecto del romano pontífice; pero hé aquí que el segundo que explica en qué sentido debe tomarse lo que de aquel se dice en el primero, tampoco reconoce en él el primado de jurisdiccion.

6. Quinta prueba. — Agrégase á todas estas razones la autoridad de los soberanos pontífices. Al decretar los legisladores de 1790 la constitucion civil del clero, no han hecho mas que renovar antiguos errores que Marsilio de Padua se atrevió el primero á reducir á sistema en un libro que intituló *Defensorium pacis*. Llevaron la audacia todavía mas lejos, puesto que dieron á los infieles el derecho de establecer leyes para la disciplina espiritual, y de elegir los pastores de la nueva iglesia de Francia. Ahora bien, Juan XXII condenó como heréticas muchas proposiciones sacadas del *Defensorium pacis*, y como heresiarcas á Marsilio de Padua, autor principal de dicho libro, y á Juan de Sandun, su colaborador. La bula de este pontífice, fechada el 15 de octubre de 1527, fue publicada en todos los reinos católicos, especialmente en París, dice el abate Pey (*Traité des deux Puissances*, t. II, p. 106).

7. De ciento treinta y un obispos que ocupaban las sillas de Francia, ciento veinte y siete se levantaron con fuerza contra la pretendida constitucion civil del clero y escribieron sobre esto al gefe de la iglesia universal. Despues de haber discutido sus disposiciones y principios en juntas de cardenales, declaró Pio VI, en un breve doctrinal dirigido á los obispos de la asamblea nacional, con fecha del 10 de marzo de 1791, que el decreto sobre la constitucion civil del clero « destruia « los dogmas mas sagrados y la disciplina mas cierta « de la iglesia; que abolia los derechos de la primera

« silla, los de los obispos, de los sacerdotes, etc. » En otro breve que dirigió al clero y pueblo francés el 13 de abril de 1791, despues de haber recordado el del 10 de marzo precedente, declara el mismo pontífice que nadie puede ignorar que « segun su juicio y el de la « santa silla apostólica, la nueva constitucion del clero « está compuesta de principios bebidos en la herejía; « que en consecuencia es herética en muchos de sus « decretos, y opuesta al dogma católico; que en otros « es sacrílega, cismática, etc. » Este juicio del 13 de abril se hizo bien pronto el de la iglesia universal. Dirigido derechamente á Francia como hemos dicho, todos los obispos que no se habian manchado con el juramento inicuo, le recibieron con respeto, y dieron allí toda la publicidad que las circunstancias borrascosas permitian. Enviado oficialmente á todos los demas obispos de la cristiandad católica, se adhirieron á él expresamente mas de ciento treinta y cinco prelados extranjeros; los otros no reclamaron, y en todas partes los eclesiásticos desterrados de Francia por haber rehusado el juramento, fueron acogidos por los primeros pastores, como verdaderos confesores de la fe y de la unidad católica.

§ II.

Respuesta á las objeciones.

8. Primera objecion. — Se juzgaba que los obispos habian hecho dimision y renunciado á sus empleos una vez que no prestaron el juramento prescrito en el tiempo determinado. No es renunciar á su silla el negarse

á un juramento inícuo exigido por una autoridad incompetente. Los obispos no pueden ser desposeidos sino en virtud de una deposicion, ó dimision voluntaria. Confiesan los adversarios que no fueron depuestos; por otra parte, semejante deposicion habria provenido de una autoridad incompetente, y por lo mismo hubiera adolecido de nulidad. No queda pues mas que la suposicion de una dimision voluntaria. Pero ¿hay nada mas notoriamente falso que tal suposicion, puesto que al contrario sabe todo el mundo que los obispos proclamaron constantemente y de comun acuerdo que pretendian conservar y retener su jurisdiccion?

9. Segunda objecion. — Objétase en segundo lugar, que los obispos y los sacerdotes reciben la mision y la jurisdiccion en la ordenacion y en virtud de su carácter, luego los obispos instituidos por la constitucion civil no carecian de jurisdiccion. Respondemos que el cánon del concilio de Trento que hemos copiado antes, declara herética la proposicion que afirma que la mision y la jurisdiccion van afectas á la ordenacion. Y no se diga que el concilio de Trento no fue recibido en Francia por lo que respecta á los decretos de disciplina; porque el decreto de que se trata no solamente es relativo á la disciplina, sino tambien á la fe, puesto que se habla de la validez y del efecto de los sacramentos.

10. Tercera objecion. — Objetan en fin los constitucionales que el decreto de la constitucion civil del clero concerniente á la eleccion de los obispos y sacerdotes, no era mas que el restablecimiento de la antigua disciplina que dejaba al pueblo la eleccion de sus pastores. Respóndese que hay una gran diferencia entre el modo de eleccion establecido por la constitucion y

el que se observaba en la primitiva iglesia. 1º Los pastores de segundo órden no eran elegidos por el pueblo sino por el obispo : el pueblo asistia á las ordenaciones para expresar sus votos y para dar testimonio de la santidad de los que debian ser ordenados; pero no para ejercer una influencia directa y principal sobre la ordenacion, y mucho menos todavía sobre la mision y jurisdiccion, derecho que la constitucion *civil* otorgaba al pueblo. 2º En cuanto á la eleccion de los obispos, eran separados cuidadosamente en la antigüedad los herejes, los cismáticos, y en una palabra todos los enemigos de la religion ; mas por la constitucion eran admitidos á la asamblea electoral los herejes, judíos, ateos y todo aquel á quien se conferia el título de ciudadano. Segun el mismo Van-Espen en los primitivos tiempos el metropolitano y los obispos de la provincia del candidato tenian la parte principal en la eleccion; pero por la constitucion estaban formalmente excluidos los obispos comprovinciales. Cesen pues los constitucionales de prevalerse de la práctica de los primeros siglos. Oponen ademas algunas dificultades, cuya solucion se encuentra en los principios que acabamos de exponer.

DISERTACION DÉCIMASEPTIMA.

REFUTACION DE LOS ERRORES DE LOS ANTIGUOS CONCORDATARIOS, Ó DE LA PEQUEÑA-IGLESIA.

1. Al principio del siglo XIX (1801) queriendo el soberano pontífice Pio VII extinguir un largo cisma, restablecer la paz y la seguridad en las conciencias, y afirmar la religion católica próxima á borrarse del suelo francés, concluyó al efecto un concordato con el gobierno. Juzgó en su sabiduría que en las circunstancias difíciles en que se hallaban las cosas, era necesario señalar nuevos limites á los obispados, y darles al mismo tiempo nuevos pastores. Gran parte de los obispos estaban á la sazon extrañados del territorio francés; los invitó el papa á que dimitiesen, y en el término de diez dias le enviaran su respuesta escrita y no dilatoria, insinuándoles que si rehusaban no por eso se dejaria de pasar adelante. Recordábales al mismo tiempo la oferta hecha por treinta obispos en 1791 de remitir su dimision á Pio VI, y las cartas que muchos le habian escrito á él mismo para este objeto. Cuarenta y cinco obedecieron al mandamiento del papa; los otros en número de treinta y seis respondieron con muy humildes representaciones. Sin embargo no rompieron los lazos de la unidad. Algunos hombres exaltados y de espíritu enredador, á pretexto de vindicar la causa de los obispos, quienes reprobaban la conducta de sus pretendidos de-

fensores, pero realmente con intento de satisfacer su animosidad personal y su encaprichamiento, tacharon al concordato de acto ilegítimo, rehusaron reconocer la jurisdiccion de los nuevos obispos instituidos en virtud del concordato, y se separaron á la vez de su comunion, de la del pontífice romano, y por consiguiente de toda la iglesia católica, que estaba unida á su gefe y aprobaba su conducta. Nos contentaremos con demostrar á estos nuevos cismáticos por el argumento llamado de *prescripcion*, que su protesta es enteramente injusta é inadmisible; y despues haremos ver la futilidad de las razones en que se apoyaban para justificar su cisma.

§ I.

Las constituciones del soberano pontífice relativas al concordato tienen *fuerza de ley, y todo católico está obligado á someterse á ellas.*

2. No hay católico que no confiese que el soberano pontífice puede decretar todo lo que reclama una necesidad urgente de la iglesia. Esto es una consecuencia de la plenitud del poder que recibió de Jesucristo sobre toda la iglesia, plenitud que fue reconocida y definida en particular por el concilio de Florencia. Por otra parte, en toda sociedad aun civil debe existir un poder soberano que tenga derecho de decretar cuanto demanda la salud pública. Luego si las necesidades de la iglesia exigen la derogacion de las prácticas y canones antiguos, puede y aun debe hacerlo el soberano pontífice. ¿Y quién ha de juzgar de la extension y existencia de la necesidad, sino aquel á quien Jesucristo confió el cuidado de todo el rebaño? Ahora bien: declara el so-

berano pontífice que las medidas sancionadas en el concordato, le eran reclamadas por las necesidades de la iglesia; no es pues permitido sustraerse de ellas á menos de destruir la autoridad soberana que reside en la iglesia.

§ II.

Respuesta á las objeciones.

3. Primera objecion. — Objetan los nuevos cismáticos de Francia que los primeros obispos no pudieron ser despojados de su jurisdiccion sin un juicio prévio, en virtud del cual fuesen canónicamente depuestos. Respóndese que esta doctrina es falsa y conduce al cisma; porque los cánones no tienen mas fuerza y valor que el que les viene de la autoridad legítima, es decir, de la autoridad de la iglesia. Quedan pues sin efecto cuando la iglesia rehusa observarlos, ó juzga conveniente derogarlos. Ahora bien: la iglesia dice, en la persona del soberano pontífice (á quien pertenece por confesion de todos los católicos el dispensar de las reglas y de los cánones segun juzgue oportuno), que no era preciso atenerse á las reglas canónicas relativas á la deposicion y admision de los obispos. Y no se diga que no era necesario este rigor; el soberano pontífice lo juzgó posible y necesario, y esto debe bastarnos; de otra manera seria vana é ilusoria su autoridad, y permitido á cada fiel censurar y vituperar arbitrariamente sus actos, sus medidas y su gobierno: lo que evidentemente conduce al cisma. Por otra parte, ¿quiénes son los nuevos doctores para que tengan derecho de preferir sus luces á las del gefe de la iglesia y de los sabios que le rodean?

La presuncion está en favor del superior, y todo buen católico condenará la ignorancia y temeridad osada de un súbdito rebelado, para ponerse de parte de aquel á quien ha sido dado instituir, modificar, abrogar aun los cánones, y dispensar de ellos, segun juzgare útil en su sabiduría.

4. Segunda objecion. — Dicen que algunos obispos instituidos en virtud del concordato, se adhirieron á la constitucion pretendida civil del clero; luego no era permitido comunicar con ellos. Se responde 1° que aun cuando no hubiera sido permitido comunicar con dichos obispos que por lo demas eran muy pocos, no por eso se habia de romper con la santa sede y todos los demas obispos de Francia. 2° Que todos los obispos protestaron por un acto notorio y público que renunciaban á la pretendida constitucion civil. Si, no obstante esta protesta, conservaron en el fondo de su corazon afecto al cisma; si despues llegaron hasta retractar sus primeras retracciones por auténticas que fueren, eran sin embargo tolerados por la autoridad eclesiástica: debian pues los fieles tolerarlos tambien. ¿Y cuál es el fiel, y aun el pastor que no tolerará lo que el soberano pontífice, lo que la iglesia romana, lo que la mayor parte de los obispos de Francia y las otras iglesias que no reclamaron creian deber tolerar? ¡Lejos de nosotros la pretension orgullosa de los novadores que ya bajo un pretexto, ya bajo otro, llevan la osadía de sus opiniones hasta preferirlas al juicio de la iglesia universal!

FIN.

TABLA

DE LAS MATERIAS CONTENIDAS EN ESTA OBRA.

La presuncion está en favor del superior, y todo buen católico condenará la ignorancia y temeridad osada de un súbdito rebelado, para ponerse de parte de aquel á quien ha sido dado instituir, modificar, abrogar aun los cánones, y dispensar de ellos, segun juzgare útil en su sabiduría.

4. SEGUNDA OBJECION. — Dicen que algunos obispos instituidos en virtud del concordato, se adhirieron á la constitucion pretendida civil del clero: luego no era permitido comunicar con ellos. Se responde 1° que aun cuando no hubiera sido permitido comunicar con dichos obispos que por lo demas eran muy pocos, no por eso se habia de romper con la santa sede y todos los demas obispos de Francia. 2° Que todos los obispos protestaron por un acto notorio y público que renunciaban á la pretendida constitucion civil. Si, no obstante esta protesta, conservaron en el fondo de su corazon afecto al cisma; si despues llegaron hasta retractar sus primeras retracciones por auténticas que fueren, eran sin embargo tolerados por la autoridad eclesiástica: debian pues los fieles tolerarlos tambien. ¿Y cuál es el fiel, y aun el pastor que no tolerará lo que el soberano pontífice, lo que la iglesia romana, lo que la mayor parte de los obispos de Francia y las otras iglesias que no reclamaron creian deber tolerar? ¡ Lejos de nosotros la pretension orgullosa de los novadores que ya bajo un pretexto, ya bajo otro, llevan la osadía de sus opiniones hasta preferirlas al juicio de la iglesia universal!

FIN.

TABLA

DE LAS MATERIAS CONTENIDAS EN ESTA OBRA.

FIN DE LA TABLA.